

[redacted]

حاشية شرح المواقف للمولى خطيب زاده

قنعنا فأصبحنا غنياً ومن يكن وأغنى الغني من كان في نفسه الغني	قنوعاً بقليل تيسر وإن نأى له العمر وأفقرهم من كان في نعمة الفقر
وما أحد من ألسن الناس سالماً فإن كان سكيتاً يقولون أبكم فلا تلتفت في الناس بالذم والثناء	ولو أنه ذاك النبي المطهر وإن كان منطيقاً يقولون مهذر ولا تخش غير الله والله أكبر



حاشية خطيب زاده وحاشية شرح المواقف للطوسي

... اعتراضات مولانا طوسي

[illegible]

قوله لان مايذكر فيه آه اقول ارادوا ان مايذكر فيه لتحصيل العلم اما ان يجب آه في شرح الخطبة
ولا اعتداد بخروجها لان المقصود بيان حصرها عدا ما من المقصود وما يتوقف عليه المقصود
وان كان ذلك في الشروع قوله اما ان يجب تقدمه في علم الكلام آه اقول الظاهر انه
اراد وجوب التقدم في كتب علم الكلام كيف فان المقدمة لم تذكر في نفس علم الكلام اي في
ضمن مسائله التي هي حقيقته فكيف يتقدم فيه ويحتمل ان يجعل المقدمة جزء العلم على سبيل التغليب
وح لا يحتاج الى تقدير الكتب فان قلت ان اراد بوجوب تقديم ماذكر تقديم ماذكر
من مجموع الامور الذي كان طايفة من الكلام مما ذكره لا يتعين ان يكون مميزا لما جعله
جزءا لان مجموع الامور العامة مع ما سبق من الموقف طايفة يجب ان يتقدم على ما سواه
من اجزاء العلم وان اراد وجوب تقديم كل ماذكره في الطايفة فلا نسلم ان كل جزء من
قسم الموقف الاول لا يجب تقديمها على ساير الاجزاء قلنا ارادوا ان مجموع ماذكر من قسم
وطايفة من المباحث المشاركة في امر يستحق باعتباره ان يجعل طايفة متميزة عن طايفة اخرى
مشاركة في امر آخر اما ان يجب تقديمه اولا ولا اشكال ان وجوب تقديم مثل هذه الطايفة
مما يختص بالموقف الاول لاشتراك مباحثه في كونها معينة لتحصيل العقايد وما يتوقف عليه
تلك العقايد من المباحث التي جعلت مبادي لها اي جزءا من ادلتها دون غيره من الطايفة
المخلوطة او اراد وجوب التقدم بالنسبة الى المقاصد الاصلية ومباديها التي يتحصل منها اغنى
العقايد والمباحث التي يتحصل تلك العقايد منها بان يجعل جزءا من ادلتها فهذا الوجوب
مما يختص ما ذكر في الموقف الاول وشامل له والمراد بالمقدمة ما يجب ان يتقدم بهذا المعنى
قوله واما باعتبار ارسال الرسل اقول لا يقال يلزم منه ان يكون مسئلة الحشر خارجة
عن الموقف السادس داخلة في الموقف الخامس اذ ليس فيها بحثا عن الواجب باعتبار ارساله
للرسل اذ لم يلاحظ فيها حيثية الارسال اصلا وان لوحظت في دليلها السمعي وايضا
ما ذكره يشعر بان لا يكون مباحث الامامة من مقاصد ذلك الموقف لعدم كونها من العقايد
الاصلية كما سبق وسيجيء وفيه بحث اذ البحث عن الواجب من حيث انه يجب عليه نصب
الامامة عقلا اولا من العقايد الاصلية وهذا البحث ليس الا في مباحث الامامة فلا يكون

جميع مباحثها خارجا عن الموقف السادس ولا يكون الموقف السادس منحصرا في غيره
نعم ليس جميع المباحث المورودة في مرصد الامامة من العقايد الاصلية واما كون
بعض المباحث منها فمما لا شك فيه وهو يكفي في جعل الامامة جزءا مقصودا من الموقف
السادس كما جعل ساير اجزائه كذلك فلا وجه لما يشعر به كلامه من انحصار الموقف في ساير
الاجزاء وايضا ما ذكره يدل على ان يكون المقصود في ذلك الموقف معرفة الواجب ببعض
صفاته الفعلية دون معرفة الممكن وان يكون العقيدة الدينية التي وضع الموقف لاثباتها
هي ان الواجب مرسل الرسل دون ان العبد مرسل وهو ليس بظاهر بل الظاهر من
موضوعات مسايل ذلك الموقف ومحمولاتها ان يكون المقصود معرفة الممكن بكونه
مرسلا ومعرفة النفس بكونها متعلقة بالاجساد بعد مفارقتها وبان لها بعد التعلق
لذات وآلام روحانية بحسب السعادة والشقاوة على ما عليه المحققون او معرفة الاجساد
بان لها حيوة بعد الموت وان لها لذات وآلام بعد النشأتين على ما عليه الظاهريون
من المتكلمين وان العقيدة الدينية التي يقصد اثباتها فيه هي الاولى من كل منهما دون
الثانية منه ولذلك جعل بعض الفضلاء ذلك القسم مما يبحث فيه عن احوال الممكن التي
يتوقف عليها السمع قوله والامور العامة كالمبادي اقول لا يقال هذا مخالف لظاهر ما
ذكره في حاشية شرح المطالع حيث قال قدم امور العامة لكونها مبادي للامور الخاصة
وايضا ما ذكره في حواشي شرح التجريد حيث قال والكل يتوقف على الامور العامة يدل على
ان يكون الامور العامة مبادي حقيقة لا كالمبادي اذ معنى المبادي ما يتوقف عليه ذات
المسايل لانا نقول ارادوا بالمبادي فيما ذكره في حاشية شرح المطالع ما يتوقف عليه المسايل
سواء كان جزءا من الادلة اولا ولا شبهة في ان الامور العامة مما يتوقف عليها الامور
الخاصة حقيقة وان لم يكن بعض مسايلها الخاصة جزءا من ادلة بعض مسايل الخاصة كابطال
الدور والتسلسل الذي يتوقف عليه اثبات كونه مرجحا لكونه موقوفا على اثبات وجود الموقوف
على ابطال الدور والتسلسل فان توقف كونه مرجحا على ابطال الدور والتسلسل ليس توقفا الكل
على الجزء والمراد بالتوقف الذي ذكره في حاشية شرح التجريد مجرد التوقف العام لهذا النوع

من التوقف ايضا والمراد بالمبادي المذكورة في هذا الكتاب ما يكون جزءا من ادلة
الامور الخاصة ولا شبهة في ان المسائل المذكورة في الامور العامة ليس جميعها مبادي
بهذا المعنى لجميع المباحث المتعلقة بالامور الخاصة بل يشبهها في كونها موقوفا عليها
قوله واما المراصد الباقية الخ اقول لا شك ان المرصد الثاني والثالث مما يجب تقديمها
في جميع العلوم اما في المنطق فللتوقف بيان الحاجة اليه عليها واما في غيره فلوجوب تقديمه
فيه سواء كان مبادي له او جزءا كما في الكلام وحمل النفي كما في قوله واما المراصد الباقية
فمما يجب تقديمه في هذا العلم على معنى ان المذكور في تلك المراصد جميعه ليس مما يجب تقديمه
في كل علم ركيك ثم لا يخفى ان المراد بالحصر في قوله واما المراصد الباقية فمما يجب تقديمه في
هذا العلم الحصر الاضافي اي بالقياس الى وجوب التقديم في جميع العلوم فلا ينافي ان
يكون مباحث النظر ومباحث ما يتبع فيه النظر من الطريق واجبة التقديم في غير هذا العلم
في الجملة وانما يلزم المنافاة ان لو كانت واجبة التقديم في جميع الغير وليس كذلك اذ من
جملتها علم المنطق وليس مما يجب تقديمها فيه وهو ظاهر قوله ليكون على بصيرة في طلبه الخ
اقول كان ينبغي ان يقول ليكون على زيادة بصيرة في طلبه كما قال فيما سيجيء ليمتاز العلم المطلوب
عند الطالب مزيد امتياز لان اصل البصيرة يحصل بالتصور بالوجه الخاص الذي لا بد منه في
المطلوب التصوري المقصود اكتسابه اختيارا وحمل البصيرة على زيادة البصيرة ههنا ليس يصح
البصيرة كيف وقوله فان من ركب متن عمياء الخ ينادي ببطلانه والجواب ان التصور
بالوجه الخاص الذي لا بد منه في المطلوب تعريفه لا يلزم ان يكون وجها ثابتا للمعرف في نفس
الامر حتى يلزم ان يكون التعريف مفيدا لزيادة البصيرة ثم لا يجوز ان يكون المعرف متصورا
بالوجه الغير الثابت له في نفس الامر فانه يكفيه في الكسب الاختياري وح لا يكون البصيرة
الحاصلة بالتعريف زيادة البصيرة اذ لا يحصل اصل البصيرة الا بالتصور بالوجه الخاص الذي يثبت
للمعرف في نفس الامر قوله سواء كان حدا الخ اقول قال فيما نقل عنه لا يخفى ان اسم كل
علم موضوع بازاء مفهوم اجمالي شامل له فتعريفه بذلك المفهوم نفسه يكون حدا له بحسب
وان بين بلازمه كان رسما له بحسبه وعلى التقديرين فهو رسم لذلك العلم يميزه عن غيره واما

واما الطرفي فاما سوى التصور مسائله بل التصور التصديق المتعلقة بها ولكن ولكل مقدمة الشروع انتهى كلامه وفيه نظر لان
ان اراد ان اسم كل علم موضوع حقيقة بازاء مفهوم اجمالي على معنى ان يكون ذلك المفهوم موضوعا له لذلك الاسم ومعناه الحقيقي
فلا شبهة في بطلانه والا يلزم ان يكون استعمال المنطق في المسائل او التصديق بها من حيث خصوصها استعمالا في غير المعنى
الحقيقي ويؤيده ما ذكره العلامة الرازي في شرح الرسالة ان مسائل العلوم حصلت فوضع الاسم بازائها
وان اراد ان الاسم موضوع بازاء الشيء ملحوظا بمفهوم اجمالي [illegible] فلا وجه للتنويع في قوله [illegible] لذلك المفهوم
[illegible] قوله بخلاف ما [illegible] اقول [illegible] شرط في
التوقف بالملازم ان يكون اللازم [illegible] في جميع [illegible] عن جميع ما عداها [illegible]
للازم غير [illegible] بصورة [illegible] كما يعرف كلام المص في شرح المختصر فلا وجه لقول المحشي لكنه
لا يفيد البصيرة وقوله وان فرض انه يكفيه اذ لا شبهة في كفاية على ما ذكره من كون اللازم [illegible]
التنويع على ما حقق في حاشية شرح العضد الا انه لا يوافق [illegible] المص فلا وجه لما [illegible]
واما ثانيا فلان الشيء ربما يعلم ببعض خواصه [illegible] ان يكون بعض العلوم معلوما [illegible]
[illegible] البصيرة [illegible] فلا يصح قوله وان فرض انه يكفيه وقوله لكنه لا يفيد البصيرة لا يقال [illegible] وان فرض انه يكفيه
[illegible] لكل التصور [illegible] الكلي دون السلب الكلي فيصدق مع سلب الكفاية
عن بعض [illegible] التصور بوجه عام [illegible] على البعض [illegible] التصور باللازم الغير [illegible] او التصور بخاصة [illegible] وان
المراد [illegible] لكنه لا يفيد البصيرة [illegible] الكلي ايضا فلا اشكال اصلا لانا نقول [illegible] ما هو
بصدده من [illegible] التنويع دون غيره فافهم واما ثالثا فلانه ان اراد [illegible] العلم [illegible]
[illegible] العلم [illegible] هذا التنويع [illegible] العلم [illegible]
[illegible] بانها خاصة فلا وجه [illegible] مطلق [illegible] يدل عليه سوق كلامه [illegible]
[illegible] فلا كلام انه يفيد البصيرة [illegible] وان فرض انه يكفيه لكنه لا يفيد [illegible] التصور [illegible]
[illegible] التصور بوجه عام [illegible] لا يفيد البصيرة [illegible] يعيد [illegible]
[illegible] قوله اراد بالعلم [illegible] اقول [illegible] هذا المقام [illegible] الادراك او التصديق [illegible]
[illegible] اسم الكلام [illegible] مطلق الادراك والتصديق اعم من ان يكون [illegible] الاول
الادراك والتصديق يطلق عليها [illegible] العلوم المدونة لا يعيد [illegible] والتنويع المذكور [illegible]

عن جميع الامور الباحثة عن الاعراض الذاتية للمعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد وعدم ذكر مسائل الخلافة في كتب الكلام كان لعدم
دخولها في بعض الامور الاتي زعمهم وما ذكره المعترض لكن الاشبه ان شيئا منهما عدم تعرضهم لذكره كما تعرضوا للمسائل المنطقية
وجعلوا اقساما من اقسامه اي من اقسام العلم كذا اما يطلق على الملكة المتعلقة بالمسائل بان يكون عند صاحب تلك الملكة من المآخذ
والشرائط ما يكفي في التحصيل لتلك المسائل بان يرجع اليه فيستخرجها واطلاق العلم على هذا المعنى متعقب في الحاشية
بان رجح في حاشية شرح العضد وهو الذي اريد بالعلم في تعريف الفقه فلا يرد على من حمل الاثبات على التحصيل
انه يرد انه لو حمل الاثبات على التحصيل يلزم ان يكون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام ثمرة له اولا اشكال في كون
العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام ثمرة الملكة والجواب بعد تسليم كون ما ذكره اشارة الى الاعتراض المذكور
انه ان اريد بالملكة المذكورة الملكة هو العقل بالفعل فظاهر انها مستقلة بادراك المسائل وتفصيلها فكيف يكون سببا
لتحصيلها بل انما يكون سببا لتحصيلها وان اريد الملكة المستعدة على تحصيل المسائل كما هي المرادة بالعلم في تعريف
الفقه فليست مما يطلب تحصيلها وشرع فيها بمسائل المطلق من المشروع فيه هو تحصيل المسائل والتصديق
بها لكون صنف الكتاب لاجله والكلام في تعريف العلم المشروع فيه المطلوب تحصيله فان قلت لم لم يحمل العلم على الملكة
السابق لادراك المسائل مرة بعد اخرى مع انه لا حاجة فيه الى تعدد متعلق العلم كما في الحمل على الادراك والتصديق
ولا الخلف فيه كما في الحمل على المعلوم قلت لان المقصود هنا تعريف العلم الذي يطلب تحصيله كل شارع فيه ويدل عليه قوله
المقصد لكونه لجلبها على بعده ولا شك انه هو العلم بمعنى الادراك والتصديق او بمعنى المعلوم وايضا قوله والكلام مقدم
والمعتقد الخ مما يشعر بحمل على المعلوم فان قيل التعريف صادق على العلم بالعقائد مع بعض الحجج ودفع
الشبه اذا تعدد الحجج ودفع الشبه قلت المراد بالقدرة التامة القدرة التي لا يكون للعالم قدرة اقوى
منها ولا اكمل ان هذه القدرة انما يصاحبه العلم بالعقائد المقارن للعلم بجميع الادلة ودفع الشبه ولا يخفى
عليك ان لا دلالة للفظ الاقتدار على القدرة التامة بهذا المعنى فان قيل التعريف صادق على علم الله
والرسول والملائكة مع انه ليس كلاما قلت لا لان المراد يقتدر تحقيق الحجج على ما صرح به بعض الفضلاء
او يحدد القدرة فخرج علم الله لكونه قديما والمراد بالعلم الامور العلم المحتاج الى الكسب ثم نبه باشتهار ان
العلوم المدونة مما يحتاج الى النظر والكسب ان لا ينكر باعتبار بعض مسائله فاندفع بعض
~~ما ... الاول ... الا في ... الى العلم ... ما يحصل به القدرة~~
~~التامة على الاثبات ... المطلق ... برعاية جانب ... الصورة ... ان ...~~
بلا ... ما ذكره عن الدفع ... بل اي ... قوله وان سلم

الا في الادراك والتصديق الحاصل ودفع الاثبات دون الزالشبه فلا يكون التعريف المذكور جامعا بيان ذلك ان
معنى كون التصديق المخصوص سببا للتمكن المذكور ان يتمكن بسببه من الاثبات بوسيلة وواسطة اعم من ان يكون بوسيلة الاثبات
بالذات او بواسطة التصديق الموقوف عليه لا ان يتمكن بسببه من الاثبات بتصديق آخر موقوف عليه ولا يشك ان التصديق
المتعلق بالمسائل الوائلة ودفع العقد اي لا اثبات ليس بتصديق يكون سببا للقدرة على الاثبات لها بذلك المعنى لظهور
ان الدلائل لا يمكن الا النظام به لا تعلق بكيفية التمكن على الاثبات بوسيلتها الى الحق مع الاثبات لا انا نقول في
تكون سبب التمكن على الشيء الا عين التصديق والمفهوم من التعريف هو الاول لا نقول كلامك مبني على ان يكون
التصديق الى دفع وحب الاثبات عن الدلائل والا فلي ان القدرة به بعين القدرة حالا ول فهو مبني على ان
الحكيم العالم المعدوم لا يوجد ونحن لا نقول به لانا نقول لا نقول احد بان التصديق الى دفع المخصوص المتعلق
بوقوع النعمة المخصوصة بعين التصديق الدلائل المتعلق به النعمة ومن تجويز ان المعدوم لا نقول بان في كل الحاد
عين تلك الدلائل بل يجوز كلامهم في العينية والغيرية وعلى تقدير كونه غير الدلائل اي الحال التعريف صادق
على تحصيل العلم بجميع العقائد مع الحجج ودفع الشبه مع ما يتوقف عليه بدون اعتبار العلم بجميع العقائد هو التصديق
مما يصاحبه تلك القدرة واي فلا وجه لقوله فيصدق التعريف ان الحاصل كذلك لان القدرة على الاثبات انما يدل على ان
الاثبات مما يترتب على العلم والتصديق بجميع العقائد وهو غير مفيد في الاثبات او يكون بحسب ملاحظة العقائد واني لا على تحصيل
التصديق ولا يكون بالعلم الحاصل للناظرة وان لم يعد اثباته كذلك التصديق المتعلق بجميع العقائد في الاثبات متعلق
التصديق بالعقائد لا بعض من خلفه التصديق يشكل العقل بحسب العادة بل اي يستلزم المصاحبة فقط والمراد بالمصاحبة
هنا المرحلة العادية كما نص عليه في هذا المقام والجواب ان المراد بالاثبات هنا هو الالزام الجاري على الحق اذ غاية الفن هو الالزام
بهذا المعنى لا تحد والاصلاحات والغلبة ولا يشك ان الاثبات بهذا المعنى مما يتوقف على التصديق بالعقيدة التي قصد بانها ثابتا
الجازم حقيتها او قصد اظهار الحق لكونها مما يتوقف على اعتقاد كونها حقا الرابع ان التعريف اي يصدق على مجموع التصديق
الذي يحصل بها القدرة التامة على غيرها ولا يشك ان القدرة التامة على الاثبات مما يتوقف عليه التصديق المتعلق بمسائل علم الكلام
لا يستلزم ان يكون علم الكلام في المنطق ايضا بل يلزم ان يكون التصديق المتعلق بالمبادي الاول المتعلق العرفية التي
لا تحصى فيها مراد العلم بنوع القدرة التامة عليها الكلام الا ان كل شيء من هذه التصديق لو به سهوه او بعضه
كل علم هي التصديق بالمسائل فقط دون التصديق بها وبالمبادي وللمعرف لهذا التعريف ان يلتزم
الخلاف لانه جعل موضوع العلم المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد وهو يقتضي ان يكون العلم عبارة عن

قوله دون العلم بالقوانين اه اقول يحتمل ان يريد به بعض اقسام المنطق اعني القوانين التي تسمى ومنها صور الادلة دون المواد
اصلا الا ان المحصل بالتحقيق مع ان العلم بغيره احرى في ايراد التوضيح السويه لكنت اللط وجهان لكن لا يصدق الجواب بعينه لما لا وجه له وان
معنى الذوق ان يلاحظ السعي نفس العلم لا لاحظ في بطره في المعلومات حيث قال ودون علم الجدل ودون علم
النحو ويحتمل ان يريد علم المنطق ويكون الحصر المستفيد ووهم نوقط فقط حصرا اضافيا بالنسبة الى مقابل الصور
من المواد المعينة التي تتركب منها الحجج والاقيسة الا ان قوانين المنطق كما يسمى ومنها الصور تسمى منها المواد
وان كان ذلك على وجه اجمالي لا يكون وسيلة الى خصوصية المواد المعينة المناسبة للمطلوب كما يكون العلم بالصور وسيلة
الى السعي في خصوصية التصور وان كان النظر فيه على وجه اجمالي ايضا للفرق بين الاجمالين ولذلك قال
بعض الفضلاء لان المنطق لا يتكفل برعاية جانب المادة بحيث لا يقع الغلط من جهتها او بعض خصوصيات
المواد المستعملة مما لا يتوسل اليه بالمنطق وفيه ان الانسب ح ان يذكر ذلك العلم باسمه كما ذكر نظيره باسمه
قوله بل لا مدخل له الا ان جميع ما تأدى الذي هو وضعه النحو ليس له مدخل في ذلك الغرض وان كان لبعضها مدخل فيه
بالنظر الى ان بعض مسائل الفن يستدل عليه بالادلة السمعية التي يتوقف على بعض مسائل النحو ولا يلزم من مدخلية الجزء
مدخلية الكل من حيث هو كل بل معنى بين وسوال العلوم المعروفة مع قطع النظر عن انها لا تعلل التعمق والتشكيك
ان الكلية بما واعلى عرض الاشتراك فيها بالنظر الى ان له حواله على ما لا يكون علم الكلام مقالة عن الاعم الحقة
على المسائل الحقة والباطلة او التصديق المتعلقة بها والا لم يكن بعدوه ويمكن توجيهه باعتبار الجمل فقط بان يكون
عبارة عن مجموع المسائل الحقة والباطلة او التصديق المتعلق بها اما على سبيل التعاقب فقط ان كان التصديق متعلقا
واحدا او الا لم يكن كذلك يلزم خروج علم المحقق عنه لا بد ان يعرف بتلك العلوم بوجوه لا تتحقق الا على مجموع تلك المسائل
او التصديق المتعلقة بها على احد الوجهين ولا يجوز ان يعرف بما يصدق على المسائل الحقة او الباطلة فقط او التصديق
المتعلق باحدهما فقط ولذلك عرف الحكمة بانه علم باحث عن احوال اعيان الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة
البشرية فانه يعم الحكمة من ... فقط ما عدوه بعض العلوم الصادق على المعلومات الحقة فقط كتعريف المنطق
بانه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطاء في الفكر فانه انما يصدق على المسائل الحقة اذ العصمة
انما تترتب على مراعاة القوانين الحقة دون الباطلة فبنا على ان المنطق كلها ليس كذلك لا يعتمد الغلط والكلام ... تعريف
الكلام بما ذكر مما يصدق على المسائل الحقة فقط ان يريد بالعلم المذكور في التعريف المعلوم وعلى التصديق فان
اريد الادراك او التصديق لانه ما تعلق الادراك على اثبات جميع العقائد الحقة لان المراد بالعقائد جميع العقائد الخ
من ان يكون حقة فقط او لا وليس المراد ههنا جميع العقائد الحقة والباطلة اذ غاية الكلام اثبات الحق [illegible]

حسن والا لم يكن حينئذ العقائد الحقة محصلا لعلم الكلام وهو مما لا يتنوع له المحصل فضلا عن المحقق قوله وان العقائد الخ ان يوجد الاول
ان العقائد او الدليل عن التحصيل الى الاشياء ولا له على ان تحصيل العقائد من الحجج العقلية او النقلية المذكورة في الكلام بواسطة الكلام
ليس امرا مهما معتدا به بل المهم المعتد به اخذها من مجرد الشرع وان كانت مما يستقل في تحصيلها الحجج العقلية المذكورة فيه او لا او
بينهما ويحتمل ان يقال المراد بالحجج في قوله بايراد الحجج اعم من العقلي والنقلي فلما عدل عن التحصيل على ان تحصيل العقائد من مطلق
الحجة ليس امرا مهما معتدا به بل الاعتداد انما يتحقق اذا اضيف الشرع اولا وبواسطتها قوله وقد يقال يمكن ان اي غير
بان المراد بالعقائد الدينية هنا المحمولات المخصوصة بقرينة المقام فلا اشكال قوله لانا نقول قد يعتق اقول فان مما
يبحث عنه فالحكم في العرض الذاتي يكون مساويا للموضوع كمساواة الزوايا الثلث للمثلث وقد يكون اعم منه مطلقا
كالزوج للعدد الذي هو حصة من انواع العدد وهناك من وان له كون حصة فيه الكم منفرد الى حد ما انه كما قد يكون
معا ووجه يوجد العدد بدونها وهو ظ وبالعكس كما في المتقدم وقد يكون اعم من وجه كالزوج للمعدود والعدد في الزوج
انتهى كلامه واقول قد يحقق ايضا ان الاخص اي يكون عرضا ذاتيا بشرط ان يشتمل الموضوع على سبيل التقابل كلها بشرط
ان لا يتوقف ذلك الموضوع في عروض ذلك العارض له على ان يصير نوعا معينا ويستعد لقبوله كالجسم فانه لا يحتاج
في عروض الحركة والسكون معينا له الى ان يصير نوعا معينا من الانواع التي تحت اذ يمكن لكل الحيوان او غيرها
لكل انسان حتى واحد من الحركة والسكون من اعراض الذاتية اث مثله للجسم على سبيل التقابل فلو ان العارض بشرط
امر اخص ان العارض للموضوع الاعم بواسطة الاخص بواسطة ان يكون نوعا معينا تهيأ وستعد لقبول ذلك كالضحك
العارض للجسم والحيوان بان يصير نوعا معينا عرض غريب وقد قرروا ان الاخص وتمثوا الاول عرضا ذاتيا
والثاني غريبا وهذا ما ذكره في حاشية شرح المطالع بقوله ان العرض الذي يلحق الموضوع
المحتاج في عروضه له الى ان يصير نوعا معينا لا يكون من احوال ذلك الموضوع بل من احوال النوع والعرض
الذي لا يحتاج الموضوع اي ما ذكره من احوال الموضوع الخ واعم ... ان ليس كل الاخص
فيما يحتمله من قبيل الاول فان الاول يحتاج في عروضه للموضوع الى ان يصير الموضوع نوعا معينا كالاحوال المختصة
للموجود من حيث انه موجود واحوال الواحد والجوهر والعرض من حيث خصوصياتها فليس ما ذكره عاما
لمادة الاشكال وما سماه تحقيقا فيما [illegible] ليس تحقيقا وانما هو موافق لما اختاره في حواشيه
لشرح المطالع اللهم الا ان يقال هذا جواب من جهته ومقصود مراده ما لعضده زعمه لا ما هو حق كما ذكره

ومراده مما سماه تحقيقا وجعل الموضوع مفهوم المعلوم تحقيق لم يمر لتشاعلى ما نعصه كلامه فيما سبق من ان موضوع الكلام
اعم الامور والم يكن مرضيا عنده ويؤيده انه اشار في حواشي شرح المطالع كون موضوع الحكمة امورا معدودة دون مفهوم
الموجود هو باعث ليقع كون البحث فيها عن امور تختص بانواع قوله من حيث انها واصل علم لا اقول هذا يؤيد ما قلنا
من ان الامام ليست من الفروع لحكايتها قوله لان المطلوب المهم لو صح هذا الدليل لم يكن اثبات وجود الشي
مطلوبا وان لم يكن كل الشي موضوعا والوجود عرضا ذاتيا له فليس يحو اثبات الوجود الذاتي للموضوع على
الوجه لخصوصه الذاتية بل لاقتضا الثبوت للمحمول لكن المثبت عرضا ذاتيا فمع جميع المحمولات الثبوتية
واللازم باطل اذ يسمى العلم وجود المحمولات واحالة وايضا ان اراد بالوجود في قوله ولا شك انه موقوف على وجوده
اي في كلام الشيخ مطلق وانه يؤدي الى الاعراض من الموجود الى رجه وان اراد مطلق الوجود فلا يلزم
توقف الشي على نفسه اذ الوجود المطلق الخارجي والمقابل للوجود الموضوع الذي استدل به هذا الدليل
على انه لا يصح العلم ما اراده في قوله ان التصديق بانه الموضوع من المبادي التصديقية كما هو الطريق الدليل
لا يتم اذ الكلام لا الاعراض للموضوع اي موقوف على وجوده في نفسه دون ثبوته لغيره ومن اين ان يكون المحمول مثبوت
الموضوع لغيره اذا لا يدعام له فلا يلزم الا توقف الثبوت للغير على الثبوت لغيره وهو ليس توقف الشي على نفسه قوله
لان الوجود المطلق مشترك بينها على انه لو كان عند الوجود المطلق عند تخصيصه بالموضوع اعراضا ذاتيا كما
تمثله في شرح المط قوله واما الوجود الخاص بواحد منها اقول فيه بطلان لا نم ان الاعراض المذكورة
مما يستلزم حركة المحقق لجواز ان يكون كل الاعراض الخاص ما يتنوع مختص بشخص وهو لا يستلزم ان يكون المختص بذلك
بذلك النوع والشخص جزئيا بل غاية ان يكون كليا منحصرا في شخص كوجود الواجب من حيث انه واجب ووجود
العقل الاول من حيث انه عقل فانهما كليان منحصران في شخص كما ان اضيف اليه كذلك قوله والقضا لجواز
ان يراد بالاعلى والادنى العوقان والسفلان بحسب الموضوع فيما ذكره الارموي لا يقتضي ان يكون
اعلى العلوم الشرعية ان يكون موضوعه اي يكون ادنى واخص موضوعا من علم شرعي بل يقتضي ان يكون
موضوع الكلام اخص من موضوع الالهي ومولس كذلك وان اريد بها الاشرف ومتى بل قيل الاجماع
في المبادي ما يوجب كون الالهي الا اشرف من الكلام في كون العلم فيه الله ليس من [illegible]
قوله ولكن الظاهر منه لم يوجد اقول ما ذكره مذهب الحكما ومن كذا وهم واما الاشاعرة ومنهم
المعقولون الا انه مرح اهل المتون وكونون [illegible] دون التصديق المذكور فاشتهيه

فلا

فلا يكون التعليل المذكور مطابق المذهبه قوله وربما لا يكون موافق لوجهه اقول المراد لموافقه الغرض ان يكون الفائدة
المرتبة بحيث يكون باعثا على الشروع لو صدق بها اولا بل ما اعتقد مثل ما اعتقده سواء كان ولكن يكون
لكل منهما جزئيا ما هو الباعث حقيقة اذ الباعث الشروع في الكلام مجرد تحصيل المعرفة وكل اعتقاد
فائدة معرفة احوال المعاد ولا يجا اذا الباعث فيه تحصيل العقايد الدينية قوله وهو الترقي اقول
في الترقي شان زوال التقليد وحصول الاتقان والاعتقاد في الترقي غاية بدون كون الشي المذكور غاية اولا
يعمل في الترقي امر الوحيز مما يرجع غاية الترقي الى غاية يظهر لك للمنصف من اهل الوجدان ولكنه في الى
الترقي ليس باعتبار زوال التقليد فقط بل باعتبار مع اعتقاد الاتقان فيلزم ان يكون الاتقان الى العلم بالعقايد
على وجه اليقين خارجا عن علم الكلام ثمرة له وهو مما لا يسبق في معنى التعريف ولما ذكرنا ظهر بطلان
ما قيل من ان الامر لو كان ما جعله غاية هنا هو الترقي وما نواه سابقا نفس العلم بالعقايد فلا يرد
قوله من المبادي التصديقية المسماة اه اقول ظاهر ما ذكره ان التصديق بانه الموضوع مطلقا من الاصول الموضوعة
ولعل كذلك لانهم قالوا ان كان المبادي التصديقية بحيث يسلمها المتعلم قضايا متعارفة وان كانت غير بينة
بحيث يسلمها ويبني عليها مسائل العلم فان كان ذلك التسليم مع مسامحة ما كي يحصل حسن الظن بالمعلم
فسميت اصولا موضوعة وان كان مع استنكار وتشكك فسميت مصادرات فانه يقتضي ان يكون
انه الموضوع العلم البرهاني مع مسامحة ما من الاصول الموضوعة دون البين كموضوع الكلام ودون ما كان
مع الاستنكار ويمكن ان يقال ان ارادوا ان انيته الموضوع الذي البرهان من المبادي التصديقية المسماة اصولا موضوعة على ان
يكون اصولا موضوعة صفة مقيدة للمبادي التصديقية وان يكون الانية المذكورة مثله قوله ومباحث
النظر والدليل مسائل كلامية اه اقول هذا مخالف لما ذكره في حاشيته لشرح العقد من ان المباحث المنطقية
جزء من العلوم بل هي علم على حيالها لا يقال لم لا يجوز ان يكون بكل الاحوال جزءا من هذا العلم ولا يكون جزءا من العلوم الاخر
من حيث انه لم لا يجوز ان يكون جزءا باعتبار ان يجعل موضوعها كموضوعات مسائل الكلام راجعة الى
العلم الذي هو مفهوم المعلوم لكثره المذكورة ولا يكون جزءا بل علما على حيالها باعتبار كون ذلك الموضوع معروضا
بانه او معلوما بحوره وتكثر ثبوته من حيث الايصال الى مطلق المعلومات والحاصل ان العلوم ومسائلها تتمايز بحسب تمايز
موضوعاتها فيجوز ان يكون بعض المسائل جزءا من علم وعلى حده باعتبارين لانا نقول يبطل الاول
بل علما على حيالها دولة في اعمها جهة لا حاظ فيه يرجع عدم ادراجه على كون العلم يكون اوله من اهل العلوم النظرية
الواقعة فيها موصلة الى الموضوع في كلام المباحث المنطقية وتقوم بها ويبطل
[illegible] المباحث الصادقة على

المذكور والى ما نقل عن البعض فظاهره يشعر على ان مدار موضوعات تلك القواعد فيبقى تلك المسائل في وقت قال العلامة الدين
التعداد سواء الموضوع اكثر وعدم تمام التصحيح والنوع قلنا في كل منها خلل اما ما ذكره في حاشية شرح العضد فانه
قال هناك والحق ان تمام مسائل العلوم النظرية تحتاج الى الدلائل وبتوسط معرفة العلم يكون موصلا الى المنتقل لا الحاصل الامر
المباحث المنطقية وسوى لها فهي تحتاج اليها لتلك العلوم وليست جزءا منها بل هي علم على حيالها وحاصل لما كان
العلم كونه من مسائل العلوم النظرية والتوسط فيه موصلا الى المقصود وحاصلا من المباحث المنطقية او متفرعا بها
كانت من المبادي المحتاج اليها ولم تكن من اجزاء العلوم او حمل هذا الاصطلاح ينافي الحاشية التي علق على ذلك ان
المراد ان العلم يكون ورد مسائل العلوم الحكمية النظرية التي هي جميعها موصلة الى الحاصل من المنطق او يقول
به فلا لم ذلك ولم يكون كذلك ان لو لم يكن مسائل المنطق جزءا من علم وما نقل منه ان اراد ان
العلم يكون من مسائل العلوم موصلة اعم من ان يكون تلك المسائل جميعه العلم او بعضا منها فلا يعتد ما ذكره عدم
جزئية المنطق من علم او ما اراد ان يكون ادلة بعض مسائل العلم موصلة حاصلا من بعض اجزاء المذكور
ولكن البعض المحتاج اليه المسائل المنطقية وما ذكره في هذا الكتاب فهو انه قال فيه ان اي العلوم الشرعية
لا تحتاج كل علم ديني شرعي ورد على الاصطلاح مجرد لا يعتد جزئية القوانين المذكورة وبعاني تلك ان
عدم احتياج اعلى العلوم الشرعية اي علم شرعي اما ان يكون من جهة سائر العلمين وعدم تناهيهما
في الشرعية وعدم الشرعية فهذا مما لا يقول به احد وصار مما يبلغ رتبة العلماء الذي في علم التحقيق وعالم
التدقيق واما ان يكون من جهة ان الاحتياج ينافي العلو والشرف اوزنها ودعه في تلك المرتبة فلا يكمل
في بطلانه ايضا لوجهات الشرف لا يعد وما ذكره من شرف الموضوع والغاية وكون الادلة
يقينية وكون بعضها مؤيدة بالسمعيات ولا شك ان الاحتياج المذكور لا ينافي الشرف من جهة الجهات
قوله ويجوز الجزئية لو لا القول ان من المغالطة عدم الفرق بين الحصول سواء والتصور فان سلم ذلك
ذلك فلا دليل لمنع تصور العلم بالكنه لانه اذا سلم العلم سواء تصور العلم تصورا احد شكل تلك النقول تصورا بالكنه اولا
لحصول نفس الاحصول نفسه وحقيقته واذا الى ذلك الحصول تصورا صدقه ان تصورنا بالكنه الشيء واتفق اذا اسلم
ذلك مع كونه تصور العلم بالكنه تحصيلا حاصلا فهو باطل يسلم بتصور العلم المطلق لنسبة لي ان واما له اولا اذ حصول
العام لازم لحصول الخاص كذا يلي فان قرر دليلا اولا واراد ان الملزوم بديهي اي اللازم بديهي على
ذلك التسليم فمنع ذاتية العلم هنا لا يفيد وان سلم عدم الفرق فلا الجواب في ذلك لا ما ذكره من المنع

7

لانا نقول لا نسلم ان حصول نفس الشيء هو حصول كنهه اذ المراد بالكنه ماهية الشيء حال كونه اجزاء العقلية مفصلة وكان حصول نفس الشيء
المركب من اجزاء العقلية كما يستلزم حصول الكنه بالمعنى المذكور بل بما فيه ولذلك في الحصول فارجا العدم التركيب الخارجي من الاجزاء
العقلية وامتناع الحصول على سبيل التفصيل كذلك حصولها الذي هو مرتبة الخارجي فلا يلزم من حصول نفس الشيء على وجه البساطة علم
ذلك الا علمه على تلك الكيفية لا علمه على وجه التفصيل والتركيب وهذا مثل حضور نفس الشيء فانه علم حضوري بذلك الشيء
على وجه البساطة لا علم به على وجه التركيب والتفصيل ولذلك نعلم ذواتنا وصفاتنا على وجه البساطة علما حضوريا ولا نعلم
اجزاءها العقلية مثل الجوهر وغيره ونقول المستدل لا حاجة في هذا الاستدلال الى كون العلم المطلق جزءا فيكون تمام الدليل
المذكور موقوفا على ذاتية العلم فاذا منعت لم يتم الاستدلال المذكور فكان المنع المذكور واقعا في محله وما ذكره
ان الملزوم اذا كان بديهيا كان مقدمة اجنبية غير ملحوظة في الدليل قوله وهذا القول بعد ان اقول قال
المص في شرحه للمختصر ان افاده طريق القسمة والمثال للمميز لا يستلزم كونه صالحا للتعريف فان الشيء قد يعلم
بعضه بحيث بان يا وقد يعلم شامله ذاتيا او عرضيا وغير بعضه عن بعضه بامور متمايزة ويكون اجزاء
ذلك الشيء صنوف باعتبار الشامل والمميز وجعل له اسم وقد يتميز الصنف عن غيره في مثال جزئي ولا يوقف
لذلك الشيء على تعريف اوله بالقسمة وامتيازه بالمثال لازم يبين الشيء له في جميع افراده بين الاشياء كما
عداها ولا يصلح للتعريف لازم الا اذا كان كذلك فقد جاز ان يكون الشيء طريق الى معرفته بين الاشياء ولا يكون
معرفا له لا شتراطه الشرط انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان قوله وجعل له اسم مستدرك لا مدخل له في المقصود
وايضا ما ذكره من اشتراط العلم بالاختصاص في التعريف ينافي ما صرح به في الحواشي العضدية
الذي استدل به الامام على امتناع كسبية التصور حيث قال فيه ان الشرط في التعريف التمايز الا الاختصاص
دون العلم بالاختصاص وقال العلامة الشيرازي في حواشيه لذلك الكتاب وهذا الكلام يخالف ما هو المشهور
من ان القسمة الجمعية لا تطرد بها على المشترك ومما به يمتاز اقسام المشترك تعريفا للقسم بل الشامل ما له يعرف
واقول فيه بحث لان الشارح ان يقول ان مراده بالقسمة القسمة التي يشتمل على ما لا بد منه في كون المميز معرفا
من شرائط التعريف وارتفاع الموانع وسائر ما يلزم ذلك من كون الاشتمال طريق الكسب
اذ ليس كل قسمة جامعا لما ذكره لطريق الحد وليس من شرط التقسيم ان لا يكون فيه تميز ومشترك وان يكون ما ذكر فيه
اجلى من الاقسام وليس ما تكرم به ان يكون الاشتمال فيه لطريق الكسب وليس اللازم في كله سيما ولا يلزم ان لا يا
في تعريف القسمة الاقسام ولذلك لم يحتج الى دفع السؤال بلزوم الدور في صورة تقسيم اللفظ المفيد للمتكلم الى الجزء الى ...

بان يقال اللفظ المفيد له اما ان يحتمل الصدق والكذب اولا والاول هو الخبر والثاني هو الانشاء الى ما احتاجوا الى رفع وفيه
عن تعريف الخبر حيث قالوا ان دلك يعلم ليس تعريفا فلا يكون يا اخذ في تعريف النوع والاقسام وان المراد مالا يتوقف المذكور
النظر الامرين اللذين يحصلان للتعريف لا لكل امرين لظهور ان ليس كل المشترك والمختص مما يحصلان للتعريف او يحمل
الى انكون الاسعاف منهما بطريق الكسب وان المراد بالمثال المثال الذي يشمل على ما ذكر لا فليس يلزم بان يكون كل مثال كذلك
لاحتمال ان لا يكون الاسعاف به بطريق الكسب واذا احضض القسمة والمثال ما ذكر لا يكون الا ترجيح من غير مرجح للتمهيد قوله
المذهب الثالث انه نظري لا يعسر تحديده وذكر له تعريف اقول سوق كلامه يدل على ان التعريف المنقول تعريف حقيقة
فقد لكنها تعريف مطلق العلم الشامل للتصور ايضا وهو مشكل لان الحكماء صرحوا بان التعريف المنقول عنهم لم يقصدوا به
التعريف الحقيقي بل اللفظي ولذلك اوردوا فيه المدرك وغايته الادراك وان الكلام ان الشارح فيما نقل عنه في حواشيه
لشرح العضد يدل على ان التعريف المنقول من الامام ليس بقصده تعريف مطلق العلم الشامل للتصور والتصديق
المنقول من بعض المعرفين يحتمل ان يشتبه على احد عدم صلاحيته لكونه تعريفا لمطلق العلم فالظاهر انهم قصدوا
به تعريف القسم التصديقي منه دون مطلقه ولعل الباعث على انهم لم يقصدوا تعريف مطلق العلم انهم اوردوا العلم
في قسم الاعراض وعدوه من الكيفيات النفسانية فاحتاجوا الى تعريفه ولا شك ان الغرض الموجه الى ذلك عندهم هو القسم
التصديقي دون التصوري قوله فيزيد التعريف صرفه او دليل حاصل علم المقلد لا يخلو من ان يكون ضروريا او نظريا
مصدق عليه المعرف وان يرد ذلك القيد فلعل المراد بالدليل الدليل الموجب للاعتقاد في الحال والمآل وليس دليل
المقلد كذلك اذ ربما يعتقد المقلد بخلاف ما يعتقده اولا بسبب تقليده لآخر او غيره قوله فلا يتصور ذلك الا
مع كون الحكم مدركا اقول هذا مع قوله ويستدعي هذا الحكم العلم الخ يدل لان بظاهرهما على ان المعتقد هو التعلق بالعلم التصوري
المتعلق بالمستحيل لا التعلق بالعلم التصديقي الذي له تعلق بالموضوع وان لم يكن ذلك التعلق تعلق العلم بالمعلوم
والشك في بطلانه بل التعلق علم التصديق الذي له تعلق بالمستحيل الذي هو موضوع لان المتبادر من
التعلق المفهوم من اضافة الامتناع الى الشيء هنا هو تعلق الحكم بالمحكوم عليه دون تعلقه بوقوع النسبة ولا وقوعها
والظاهر ان من له ذوق سليم ومزاولة التراكيب فالوجه ان يحمل النقض على ما ذكرنا ويحصل قوله ومن ينكر العلم
بالمستحيل اشارة الى ابطال المقدمة التي عليها الجواب عن النقض المذكور بان يقال ان العلم التصديقي لا يتعلق بالمستحيل كما يتصور
التصور المختص به الفاضل ان التحقيق ان المستحيل لا يتصور ويتصور بكونه بكونه مدرك او بالوجه تأمل فيه قوله ومن الكواذب حكم الوهم المتصور بالمستحيل لا الوهم المتصور في المتعلق بالمستحيل كما اريد به فلا في ذلك حيث يفتح الوهم بالمستحيل فيه

قوله

اضافة

فاحكم قوله اذ لا يحصل له في صحة الاتيان لكذا اقول لا يقال لا يستفاد من هذا التعريف ان يكون العلم عبارة عما يتوقف عليه صحة
الاتيان حتى يترجح ان المراد الاستعمال في العلم والمدخلية مورد على كل منهما ما اوردنا المسا وان العلم صفة
ما قام به صحة الاتيان وهو لا يحصل من صحة الاتيان وعدم الالتفات في العلم في بعض ما قام به فلا يكون علما اذ الصحة مركبة
عنه ولو بحسب العادة لانا نقول لا شبهة في ان ترتب الحكم على الوصف يشعر بعلية فيكون سببه الصورة التي
قام به العلم متوقفا عليه فيكون العلم علة للصحة وهذا مع علية العلم ويمكن ان يقال المراد بالمدخلية ههنا اعم
من المدخلية العادية وهذا السبب العدمي ما حمل عليه الايجاب في التعريف المختار اعني الايجاب العادي فلا يعقل علميا
قوله ولا اعتبار عليه غير انه يخرج التصور اذ لا شبهة في ان الغبار الوارد على التعريف بالعموم لدفع كون الكافر
والسهو مما علم مع امتناع الطلاق عليه شرعا لما صدق على هذا التعريف ايضا لانه يلزم ان يكون الباري تعالى
معتقدا لما هو عالم به مع انه لكن يمتنع الطلاق عليه شرعا فلا وجه لقوله لا اعتبار عليه والصحيح خروج
التصور اي لا يكون عيار ان لو قصد بهذا التعريف تعريف مطلق العلم كما يدل عليه سوق الكلام المنقول واما ان قصد
تعريف قسمه التصديقي كما صرح به الفاضل فيما نقله عنه في حواشي شرح العضد فلا يلزم الغبار لان يكون
التعريف تعريفا لمطلق العلم لانه احسن واضبط ولو لم يكن سياق المتن آبيا لامكن حمل الغبار المذكور على
هذا قوله والسابع هو المختار اقول الثاني هذا المقام الى الاول ان التعريف غير منعكس لخروج التصور المتعلق
بالمحسوسات مع انه يسمى علما في جميع الاستعمال من اللغة والشرع والعرف يقال علمت زيدا وان عنى لا يمكن من
انكر كون الاحساس علما كون المحسوسات معلومة متصورة واني ينكر كون الاحساس علما فلا يكون ما ذكر
مختار الحسب نفس الامر ولا بحسب ما يعم عرف المعرف من كون المحسوسات متصورة واما ان
ما ذكره المحشي في بعض مصنفاته يدل على ان المراد بالتمييز ما لا انكشاف وانه في التصديق هو
الامتناع والانتزاع وفي التصور الصورة وهو ان يكون تصورها لللازم البين لانه يوجب الجزم باللزوم
الذي هو الامتناع ويعني ان يكون الملزوم ~~بعد ما~~ والنظر الصحيح وتوجيه على الذي يحصل البديهيات
معه عادة من غير استعانة بامر اخر واستعمال الحواس في المحسوسات علمنا ما نعلم علما ضروريا
ان النظر الصحيح مما يوجب الامتناع في مثل قولنا العالم حادث ولا يوجد لكل الامتناع على امر
اخر توجه النظر وكذا الامتناع في مثل قولنا الواحد نصف الاثنين وكذا اذا استعملنا الباصرة في المرئيات
فان هذا المختار يوجب تصور المتوقف بوجهه او يوجب الصورة او امر نعم ذلك المعنى وذكر الى الدليل وليس المراد ان يرجح في قوله في تركيبة المختار في التعريف النقض ان الصورة هو المطابقة

التامة

الى الملزوم الحسي تصديقا
المفيد لليقين

تعقيب
كرام

المطابقة ويرد عليه انه غير مطابق لمذهب ارباب هذا التعريف النافين للوجود الذهني وحصول الصور فليس صحيحا
في نفسه ايضا اذ لا يشمل التعريف على علم الله تعالى والا يلزم بعدد التميزات الغير المتناهية حصول صور غير متناهية في ذاته
فيلزم التسلسل الباطل المستحق علاوة على كون علمه بالنسب الغير المتناهية الى ان يكون احد المنتسبين واي شيء لو ثبت
الثبوت وثبوت الثبوت الى غير النهاية والرابع ان في حمل التميز على معنى ماله الانكشاف الذي حصل
في التصور صورة وفي التصديق نوع حمل اللفظ على خلاف ما يتبادر منه اذ المتبادر من التميز هو الانضاح
والانكشاف ولا قرينة صارفة عن معناه المتبادر ههنا والخامس ان تعدد الالفاظ بالترادف في كلام
علم الله تعالى ومع ذلك يعود الطايل لجواز ان الظاهر حمل التميز ههنا على معنى الانضاح والانكشاف حيث قال اي يحصل له
بحيث يلاحظ معاني تلك المرتبة سواء كانت ... ان العلم ما يوجب انكشاف المعلوم اي باعتبار ما عند الكل
اولا كون ... قبل حصول العلم بلا انضياف لانكشاف معلوم اذ ليس العلم الا حالة الانكشاف في تكشف بصورة على عدم
انضيافها للانكشاف فيها حصول بلا ... وكيف يقول من يقول ان الانكشاف مستند الى امر لا يكون الحالة
يؤدي الى تجويز حصول العلم من حيث هو بدون الانكشاف والقول باستناد الكل الى البادي لا يقتضي القول
بان جميع الاشياء اعتبارا بالحال او ممكنا مستندا اليه تعالى من حال باستناد الكل اي القول باستناد الحكم الى الممكنات
الموجودة دون غيرها من الامور الاعتبارية اللازمة كالاشتراك لا معنى له وغيره ولا يشكل ان التميز بالمعنى المذكور ليس
الممكنات فلا بد فيه من القول باستناده الى العلم حتى لو القول باستناد الممكنات اليه تعالى ابتداء فلا احتياج في تصحيح هذا
التعريف وتطبيقه على مذهب المعرفين الى ان يذهب الاتحاد معناه الظاهر والحمل على المعنى الحادي والسادس ان
حمل التصديق على نفس التميز وعلل دخول التصور في التعريف بانه لا تصديق له فدل ذلك على انه لا احظ في ذلك التعريف
ان التصور لا تصديق له فلا تصديق لتميزه لان هذا فرع لذلك ويرد عليه ان هذا الدليل يدل على ان لا يكون لتميز الشك
والوهم تصديق لا تصديق ... الادراك المتعلق بنفس الشك والتصور كما ان التصور كان من التصديق كذلك
والسابع انه انت يشكل بخلاف التميز الذي له تصديق فاما ان يعتبر بذلك التميز صورة الوقوع واللاوقوع الذين لا بد
التصور اصل التردد فانها صورة تصورية فليس لها تصديق واما ان يريد صورة النسبة الحكمية المتصورة من حيث
لها ايضا لكونها صورة تصورا وصورة الايقاع واللاايقاع فانهما لا تحصل في الشك فاذا رجع الى واحد
من التردد صورة الوقوع واللاوقوع دون صورة الايقاع واللاايقاع فانهما بالبال فيكون حصول صورة تقريرية
على ما ان الى حصول صورة الوقوع والايقاع ونحوها ... حصول صورتهما ذلك ... في تلك الصورة

والوهم سوج

لايقاع

٩

للايقاع واللاايقاع فان التصور مما لا يجري فيه ويتعلق بكل شيء فلا يكون التميز المذكور ايضا تصديق وما يقال عنه في هذا الموضع الى ان هو حيث هي
تصورات لا تصديق لها من هذه الحيثية لكن يتعلق بها الايقاع والنفي وكل واحد منهما تصديق للايقاع فهي من حيث يتعلق بها الايقاع تصديق من حيث
يتعلق بها النفي فلا يشكل ان التصور الذي له لا تعلق به ملاحظة احدهما اما معينا او غير معين فان لكل ملاحظ معها محل واحد
منهما على سبيل التجويز فمستطور فيه لانه ان اراد ان الشاك يلاحظ الايقاع والانتزاع بمعنى الادراك والاذعان فلا ادراك
الوجدان يكذبه كما سبق ولو سلم ذلك فليس الادراك والمدرك من حيث انه مدرك بدون الادراك الا تصور ومتصور فلا
تصديق لهما وان اراد انه يلاحظ الايقاع والانتزاع بمعنى الوقوع واللاوقوع فان اراد بهذه الملاحظة الادراك التصوري
فبطلانه اوضح وان اراد الادراك التصوري فلا تصديق لهذا ان اريد بالانتزاع في الصورة واما ان اريد معنى الانكشاف
او الملاحظة فلا شك في ان الانكشاف في الشيء لا يكون العلم بالمعنى الاعم اعني ضمن التصور او التصديق والتميز معلوم النفي
ههنا بمعنى الاول لا بمعنى الثاني الانكشاف في الملاحظة التصديقية مما لا تصديق له بحال لا تصديق لها يلازمها من التصور وايضا
ان الانكشاف والملاحظة التصورية ليس مما يوجبه الشك والوهم وليس لهما مدخل فيهما بل الانكشاف في الملاحظة المذكورة مما
له مدخل في الشك والوهم والثامن انه اما ان يراد بالتميز التصديقي الايقاع والانتزاع فيلزم ان يكون في التصديق
وراء الايقاع والنفي متناقضان فان احدهما الصورة الموجبة للايقاع والاخر الصورة الموجبة للانتزاع لان سوق التصديق
للتميز فرع سوق التصديق لما يوجبه كما سبق ومع ذلك ايضا يلزم ان لا يكون الايقاع والنفي علي بل ما يوجبهما وان منع بطلان
الاول فجوابه انه يمنع بطلان بطلان الثاني بحكم اذ الضرورة قاضية بان المتصور في مثل قولنا العالم حادث ليس الا العلم
التصوري المتعلق بالطرفين والنسبة والايقاع فاذا لم يكن الايقاع علما لزم انحصار العلم في تلك التصورات ولا شك
في ان تلك التصورات لا توجب الايقاع واما ان يراد به الانكشاف والانضاح كما يشعر به عبارته في هذا الكتاب
فيلزم القائلون بما فصل او بين غير الايقاع والنفي اي الانكشاف وبعضهم بالاول اي حمل التصديق على
نفس التصديق الا انه غير ظاهر من العبارة والشك والوهم يدخلان في التعريف اذ لا تصديق لهما او حمل على ما هو
المتعلق على معنى المتعلق لا يحتمل نقيضه بالقياس الى المدرك كما ذكره في حاشية شرح المختصر والتاسع انه حكم بان
العلم لا يحتمل متعلق تميزه نقيض التميز لا في الحال للجزم ولا في المآل لاستناده الى موجب فان اريد بالموجب
بالموجب الموجب في الحال والجهل المركب ايضا مستند اليه والعياذ ان الموجب في الحال كما يكون موجبا للجزم
الا حتما ربما في المآل وان اريد الموجب في المآل فانه يعيد ذلك ان لو لزم ثبوت الموجب في المآل وليس كذلك فان
اريد بالموجب في المتعلق ما يزول بالانضمام الموجب ولا يمتنع في الاحتمال المآل اي الاحتمال في المآل الذي هو الموجب في الحال بالموجب في المآل انه يكون الطريق لطريق اضاع الموجب
في التعلم للعدم

مع الموجب كما اذا الى العلم تحقيقا مع تذكر البرهان او رد الى الاعتداد التام كما اذا علم حدوث العالم ببرهانه فان
البرهان يوجب الاستعداد انما هو لحصول العلم به في المستقبل بحيث لا يحتاج هذا الحصول الا الى التوجه فلا يلزم في
ذلك العلم تذكر البرهان ولذلك يصدق لمبادي القوى بين اهل العقد مع الغفلة عن مباديها التي اكتسبنا منها اولا
لانا نقول لا نم ان كل تقين مكتسب ببرهان يكون برهانه معدا انما هو لحصوله في المستقبل كيف ولو كان كذلك يلزم ان
لا يجري النسيان في العلوم النظرية وليس كذلك والتحقيق انه حكم ههنا بان التعريف المذكور تحت دخال عن الخلل
وان الشك خارج عنه وصرح في حاشيته شرح العقد بان الشك من قبيل التصور وقال في حاشية شرح التجريد فان
الشك عندهم امور ان التصور كما ذكره ههنا يدل على اعتبار ان الشك خارج عن نوعي العلم التصور والتصديق وفي
انه ليكن على مذهب ارباب التعريف لظهور انه قصد تطبيق التعريف على مذهبهم ايضا ولذلك قال اي ما هاد يا وما ذكره
في الحاشية الاولى يدل على اعتبار كونه من قبيل التصور وما ذكره في الحاشية الثانية يدل على التردد في انه من
قبيل التصور عندهم والجواب عنه ان المراد مما ذكره في الحاشية الاولى ان العلم الحاصل في صورة الشك من قبيل التصور
وهذا لا ينافي ان لا يكون نفس الشك من قبيل التصور والعلم وما ذكره في الشرح مبني على ما اختاره لا على
مذهب ارباب التعريف وكونه بصدد تطبيق التعريف على مذهبهم ممنوع الا ان يقال ... الا انه اراد
بالاحتجاج ذكر المعتقد على زعمه ... ذلك المعتقد ولكن خروج الشك من التعريف من هذا
القبيل قوله فانا اذا رأينا شبحا ... في شكل الصورة فقد تعلق به ضرب من العلم ولذلك قالوا ان نوع
العلم الصورة ... من الشيء ولم يقولوا حصول صورة الشيء ... الاول ... التعريف امثال ما ذكره ...
... ان الصورة ليست مطابقة ... المتصور ... الصورة وان كانت مطابقة للانسان ...
ما ذكره عدم الفرق بين العلم بالوجه وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه قوله يوجب ذلك الاحتمال اقول ان الاحتمال
الاجمالي الذاتي فاعتبار الاضافة ... الاستدلال ... سلب الامتناع الذاتي والنوع
... من شمول القدرة ... الجواهر لا يعقد الامكان الذاتي مع شمول القدرة لا
الامتناع بالغير ... قالوا ... بالنسبة اليه ... عدم الفعل ... الصادر عنه ... القدرة
القدرة عليه ... الاسلام ... مطلقا ... الى
... بالوجود والعدم ... الاتصاف
... كون ... مجردة ... ان يكن ... الجنس ...

بلنم

امكان م

فلا يلزم مما ذكره الا ... قوله فانه يمكن تحصيل مجهول ... القول ... ان التحصيل ... امور بعضها معلوم وبعضها
غير معلوم فلا يكون مجموع الاشياء مجهولا فلا يكون التحصيل مجهولا واما العدم ... فلا يكون بعدم ... مجهول ...
هذه الاشياء فيكون ... مجهولا ان ... قوله ... ولولاه ... القول يلزم الدور والتسلسل على تقدير ان يحصل التصور
والتصديق قسمين من مطلق العلم الذي ... الكلي واما اذا جعلا قسمين من العلم ... فلا يبطل ... ان
... جميع التصديق ... الاحكام الظنية ... الادلة الظنية ... وتعاضد ... في
... المعتقد ... جوابه قوله والحق ان هذا الدليل ... القول ... ان معلومية المقدمات المذكورة في الدليل
... القول ... المقدمات المذكورة ... بالاول ... القول ...
الضرورية ... القول ... المقدمات ... المذكورة في الدليل فقط ولم ...
المعلومية ... المذكورة ... انه لا بد منها في الالزام ... قوله الاول ان مطلق التصور ...
اقول اعترض على الامام ... التصديق مع ... الدليل ... عنه ... يتعلق به ...
... معلومة بحسب التصور فلا يمتنع التوجه اليه ... مجهولا بحسب التصديق فلا يمتنع ... هذا الكلام ... التقرير
فانما يكون مجهولا لا بحسب التصور يكون مجهولا مطلقا ... التصور ... ان متعلق التصديق ...
... التصور بخلاف متعلق التصور قوله ... اقول اي ... الامر ...
ان يوافق كون الشيء مجهولا ... مجهولا الوجه مطلق كما ... الامام ... المتبع الجواب اذا ...
جوابه على التحقيق ... بالذات ... الوجه مجهولا مطلق
... المتصور ... الوجه معلوما ... الوجه ... الحال في الوجه المعلوم
من جميع الوجوه ... التحقيق ان مجهولية الشيء ... البعض ... الوجه مطلق ...
مجهولية ... الوجه ... صورة كون الوجه ... بالذات ... صورة كون الوجه ... بالذات
مع ذلك الوجه ... الشيء ... المنع ... الجواب مجهولية الوجه مطلق ...
الوجه ... الامر الثالث ... لان مجهولية الشيء ... البعض
مجهولية الوجه مطلق ... الوجه المجهول مطلق والوجه المعلوم مطلق و ...
امور ثلثة بعضها كون الشيء معلوما ... كلام الامام والمتبع ... التوجه
... مطلق ... مطلق ...

الى ما ذكرنا هو ان الشارح لا يخفى عليه انه ليس هناك امر ثالث يتعلق به غرضنا حيث قيد الامر الثالث المنفي بقيد يتعلق به
غرضنا فانه يشعر بان المنفي هو الامر الثالث المتعلق بالوجود ومن فهم الامر الثالث مطلقا فعليه هذا المنع ان يحمل الشرط وجوابه
على هذا الشرط الاخير يشد ذلك على الشرط الذي يتعلقه الشرط وان يراد بقولنا فيلزم الا الاذات المطابقة
لمتماثلين بعد التعريف قوله فان قرار الخ فا اقول ما ذكره هنا انما يدل على ان الشيء المعلوم من وجه والمجهول
من وجه يغاير الوجهين من حيث حكم على الوجهين بصفتين متنافيتين لا الحكم على ذي الوجه من كونه معلوما من وجه ومجهولا
من وجه قوله واجب بمنع انعكاس اقول انه العلامة التفتازاني في شرح الشمسية كون انعكاس الموجبة الكلية بعكس النقيض
كنفسها والحج على انه ابتنى وجه والطعن لطول المقام من شاء فعليه هذا الكون هذا الجواب عن هو حجة هذه
ولو سلم عدم الانعكاس المذكور لا ينافي الغرض فان انعكاس الموجبة الكلية الى الجزئية يكفي العكس ويكفيه
لا الجزئية يتعلق بعكس النقيض المستوي الى الكلية التي هي اخص من نقيض الاول قال الشكل ان البعض لمن كل واحد من الشيئين
فاحد منهما في الصدق ضروري وما ذكره بعض المتأخرين من مغلطة والجواب بان لا كل انسان حيوان الخ
كلها قلت المراد بالمشهورية في عكس النقيض المستوي المشهور من كل الوجوه والصدق ان قولنا من كل الوجوه قيد
المشهورية والمراد بالمشهور به في القضية الثانية المشهور به من كل الوجوه اي المجهول المطلق مجهولا من كل الوجوه
اي المجهول المطلق مجهولا من كل الوجوه هنا قيد المشهور به لا في الاول فلا يكون العكس المستوي المذكور اخص من نقيض الثانية
لعدم اشتراكهما في الموضوع وقس حال الثانية عليه قوله وتوضيحه اقول اي اتم ما ذكره اذا انطبق
ذات التصورين المتعلقين العينين وقع الحركة الفكرية فيهما في زمان الحركة كل واحد من المجموع المركب
من ذات ذينك التصورين وذلك هو بل بطلان ذوات العلوم المدركة التي المتوسطة ليست
مما يلزم اجتماعه وقت الحركة في زمان لا يحصل العلم بالشيء الا ولى وقت العلم بالشيء الثاني من
الصورة فكل التصورين المجتمعين ذات التصورين المتعلقين الذين وقع الحركة فيهما اذ المعدوم لا يعاد
عندهم وكون المجتمعين التصورين الاول وليس لبعض ان يكون التصورين متحدا بالذات
واني يكون كذلك ان يكون التصوران في ان ليس موجودين بوجود واحد وتعين واحد وليس كذلك
لان الوجود والتعين الطاريين لاحدى التصورين التي ذهلت عنها وقت الحركة في حال العلم عدم الوجود
والتعين العارض له وقت الحركة فيكون مجموع التصورين المتعلق بالماهية مغايرا بالذات
لذات التصورين الذين كانا علما تفصيليا للجزئين وقت الحركة

حاشیه شرح مواقف
محمد شاه فناری

يختص به لان اصل الفايدة مشترك بين سايه الافعال والاختصاص به ليس
الا شوقيا وفيه بحث وهو انه يجوز ان يعتقد ترتب فايدة ما على الشيء
المخصوص مع الذهول عن ترتبها على الغير بل عن الغير مطلقا ولم لا يكفي هذا
المقدار في الترجيح ولم لا يجوز ان يترجح ذلك الشيء المخصوص بتصوره الجزئي
على ما سواه مما لم يتصور على الوجه الجزئي فليتامل في هذا المقام فانه حقيق
بالتامل التام   سواء كان حد المفهوم اسمه او رسماله قال قدس سره
فيما نقل عنه ولا يخفى عليك ان اسم كل علم موضوع بازاء مفهوم اجمالي شامل
له فان فصل في تعريفه ذلك المفهوم كان حدا له بحسب اسمه وان بين لازمه
كان رسما له بحسبه وعلى التقديرين هو رسم لذلك العلم مميز له عن غيره واما حده
الحقيقي فانما هو بتصور مسايله بل بتصور التصديقات المتعلقة بها وليس
ذلك من مقدمات الشروع انتهى كلامه وفيه بحث من وجوه الاول
انه ان كان المراد بكون اسم كل علم موضوعا بازاء مفهوم اجمالي ان
المفهوم الاجمالي جعل آلة لملاحظة وضع اسم العلم لما صدق عليه العلم وهي
المسائل او التصديقات بها كما يشهد به ما ذكره العلامة الرازي في شرح
الرسالة من ان مسائل العلوم حصلت فوضع اسم العلم بازائها ثم يرد عليه ان
الحد عبارة عن تفصيل اجزاء الموضوع له وان كان هذا المفهوم آلة لملاحظة
الوضع لم يكن موضوعا له فلا معنى لان يكون تفصيل اجزائه حد المفهوم

اسم العلم اوحدًا للعلم بحسب اسمه وان كان المراد اسم كل علم موضوع حقيقة
بازاء مفهوم اجمالي فقط وهو عبارة الحقيقي يرد عليه انه يلزم منه ان يكون
اطلاق اسم العلم على مسائله او على التصديقات المتعلقة بها مجازا وكلام
في بطلانه وايضا على تقدير كون ذلك المفهوم مدلولا مطابقا ومعنى حقيقيا
لاسم العلم يكون حقيقة العلم حقيقة ذلك المفهوم فيكون حد الحقيقي تفاصيل
اجزاء ذلك المفهوم فلا وجه لقوله وعلى التقديرين هو رسم لذلك
العلم ولقوله واما حد الحقيقي انما هو بتصور مسائله الخ وايضا ان
علم ان يكون اسم كل علم موضوعا لمفهوم اجمالي شامل له ولم لا يجوز ان
يكون اسم جميع العلوم او بعضها موضوعا بازاء المسائل او التصديقات المتعلقة
بها باعتبار ملاحظتها بمفهوم اجمالي شامل ويكون ذلك المفهوم الاجمالي
آلة للوضع لا موضوعا له فان قيل ان في الوضع لذوات المسائل زيادة
اعتبار يجعل الامر الشامل آلة لملاحظتها مع ان الوضع بالآلة مما لا يصار
اليه الا عند الضرورة كما في الحروف واشباهه ولفظة الله تع اذا جعل الواضع
غير الله تع فلذلك اخترنا ان وضعه للمفهوم الشامل قلنا ان الاصل
في الوضع هو الوضع للذوات دون المفهومات ويمكن ان يجاب باختيار
الشق الاول ويقال ان الاطلاق الحد الاسمي على تفصيل ذلك المفهوم
ليس لكونه حدا حقيقة بمدلول ذلك الاسم بل هو اصطلاح مجرد ولا مشاحة

في الا

وجه اثباتها وسوابها في الاثبات
بعضها بل يحصل
ذكرها لانه وقع الاثبات
بعضها بل انه ثبت

كل وفيه ما فيه فليتامل احضار يقتدر على شيء وفيه بحث
وهو ان الشارح المحقق عبر في هذا البحث عن ايراد يقتدر
دون شيء باحضار يقتدر على شيء وعن ايراد معه دون
به باختيار معه على به وعن ايراد اثبات العقايد دون تحصيلها
باختيار اثبات العقايد على تحصيلها مع ان لفظ الاختيار الاستعمال
الا فيما امرين يكون كل واحد منهما ممكنا فيرجح احدهما لاشتماله
على فايدة زايدة والحال ان ايراد شيء مقام يقتدر ليس بممكن
اذ لا معنى لان يقال علم شيء معه على اثبات العقايد الدينية الخ
ولان المتبادر من كلمة شيء الاثبات بالفعل ويجب حمل الا
لفاظ الواقعة في التعريفات على ما يتبادر منها فايراد شيء يدل
على كون الاثبات بالفعل لازما مع انه غير لازم وكذا لا يمكن
ايراد به مقام معه لدلالته على السببية الحقيقية مع منتفية ههنا
وكذا لا يمكن ايراد تحصيل العقايد مقام اثباته لما ذكره في قوله ولا يجوز
حمل الاثبات ههنا على التحصيل الخ وما ذكره في وجه اختيار يقتدر
على شيء ومعه على به انما يدل على عدم صحة اختيار شيء
وبه مقام يقتدر ومعه ولا يدل على وجه اختيار يقتدر معه
اذ لا يلزم من عدم صحة اختيار شيء مقام يقتدر وبه مقام صحة

اتهام

واجيب

اعتبار بعتذر ومعه اذ يجوز ان لا يمكن اعتبار كل واحد منهما صحيحا
ويمكن وجه عدم صحة اعتبار شئ وبه يمكن ايراد هما ههنا ممتنعا
ويمكن وجه عدم صحة اعتبار بعتذر ومعه كون ايراد هما ممكنا ومتعينا
وجوابه ان مراده باعتبار بعتذر على شئ بيان وجه اعتبار
قوله علم بعتذر معه على اثبات العقايد على قوله علم شئ معه
العقايد الخ ويكون في صحة استعمال لفظ الاعتبار في ايراد شئ دون
آخر اذ ان يمكن ايراد كل واحد من الشيئين ممكنا في حد ذاته وكون ايراد
واحد منهما ممتنعا بسبب الغير لا ينافي بامكان الذاتي ولا يشك ان ايراد
شئ مقام بعتذر وبه مقام معه ممكن في حد ذاته والامتناع بسبب
الغير وهو ان شئ يدل على لزوم الاثبات بالفعل وهو غير
لازم ههنا وبه يدل على السببية الحقيقية وهي منتفية ههنا واما
وجه التوفيق بين قوله واعتبار اثبات العقايد على تحصيلها الخ وبين
قوله ولا يجوز حمل الاثبات ههنا على التحصيل انه لكل واحد من
الاثبات والتحصيل معنى متبادر وغير متبادر والمعنى المتبادر
للاثبات هو الاثبات على الغير ومعناه الغير المتبادر هو الاثبات
على نفسه والمعنى المتبادر للتحصيل هو التحصيل لنفسه ومعناه الغير
المتبادر هو التحصيل للغير ومراده بالتحصيل في قوله واعتبار اثبات

العقايد على تحصيلها التحصيل للغير ولما كان دلالة الاثبات على
الاثبات على الغير اظهر من دلالة التحصيل على التحصيل للغير اعتبار
الاثبات على التحصيل وهذا معنى قوله اشعارا بان ثمرة الكلام
اثباتها على الغير والمراد بالتحصيل في قوله ولا يجوز حمل الاثبات ههنا
على التحصيل والاكتساب الخ التحصيل لنفسه كما اشار اليه
بقوله والاكتساب ولا يخالف بين كلاميه اصلا كما لا يخفى قوله
تنبيها على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من الباء ههنا فيه
بحث وهو انه ذكر في شرح الرضي ان الباء للالصاق ويكون
للاستعانة وهذا المعنى مجاز الالصاق ويكون للسببية وهي فرع
الاستعانة فتبادر السببية من الباء وهم وعلى تقدير التسليم تبادر
السببية الحقيقية بل المتبادر سببية الوقفية وهي من الحقيقة
والعادية ونقل عن بعض تلامذة الشارح انه اورد عليه بعض العلماء
المعاصرين له في مجلس بعض السلاطين ذلك واجاب بان العدول
من الباء للاشعار بنفي السببية الحقيقية فان الباء خال عن هذه النكتة
وان فرض صحته ولا يخفى عليك ان العدول من الباء لا يشعر
بنفي السببية الحقيقية وحدها الا على تقدير كون الباء دالة على
السببية الحقيقية وحدها لنفي لمنع تبادر السببية او تبادر السببية

هو المولى عبد الله الاصم نقل انه اورد عليه خواجه صدر الدين الاصفهاني في مجلس السلطان ابي سعيد واجاب الشارح بذلك منه

الحقيقية من البين كيف يعقل كون العدول عنه مشعرا بنفي السببية
الحقيقية وحدها فكيف يتصور دلالتها على السببية العرفية
فيكون العدول عنها دالا على انتفاء السببية العرفية التي هي اعم
من الحقيقية والعادية فيكون العدول دالا على انتفائها لان انتفاء
الاعم يدل على انتفاء الاخص ولا يكون دالا على انتفاء السببية
الحقيقية وحدها ولا يخفى ان الدلالة على انتفاء السببية العادية
ليست بمقصودة هنا وليست بصحيحة ايضا كما لا يخفى اللهم الا
ان يقال على تقدير تسليم تبادر السببية الحقيقية ان السبب
المطلق منصرف الى السبب الكامل والسبب الكامل هو
السبب الحقيقي وقوله هنا يحتمل ان يكون متعلقا بقوله
المتبادر من الباء او بقوله على انتفاء السببية الحقيقية وعلى كلا
التقديرين يرد عليه المنع اشعارا بان ثمرة الكلام
اثباتها على الغير تحقيقا ومع ان هذا الشعار بان لا يكون التصديق
بالعقايد غاية للكلام مع انه سيجي في المقصد الثالث من هذا الموقف
ان الغاية الاولى من علم الكلام هو الترقي من حضيض التقليد
الى ذروة الايقان وما سواه التحصيل عقيدة حقة ويمكن
ان يقال المراد بالغاية مطلق النفع سواء كان داخلا او خارجا

[illegible]

والمراد من الثمرة ما يكون خارجا عنه مترتبا عليه فعدم كون التصديق
بالعقايد ثمرة لعلم الكلام لا يستلزم عدم كونه غاية في علم الكلام
وان العقايد يجب اي يؤخذ من الشرع ليعتقد
بها وجه الاشعار ان العلم بالعقايد على الوجه المعتد به مناط السعادة
الابدية فلو كان ذلك العلم بهذا الوجه حاصلا من الكلام لكان
الواجب ان يجعل الغاية المقصودة منه ذلك اذ المراد والموقوف
على ان يجعل اقصى منافع العلم غاية له بمعنى انه الامر اللائق بان يقصد
بتحصيل ذلك والا فالاغراض يختلف باختلاف رعاية القاصدين
فلما جعل غاية الكلام الزام الغير مع ان العلم بالعقايد يحصل منه
علم ان العلم الحاصل منه بالعقايد ليس ذلك العلم المعتد به الذي يترتب
عليه تلك السعادة فهو مأخوذ من غير هذا العلم وليس ثم علم آخر
يؤخذ منه فينبغي ان يتلقى من الشرع وليس المراد باخذها من الشرع
تحصيلها به حتى يرد عليه ان العقايد التي هي مبنى الشرع لا يمكن
تحصيلها من الشرع للزوم الدور بل اراد به ان قبول العقايد والدين
بها ينبغي ان يكون بسبب ورود الشرع ولا يعتد بها اذا لم يؤخذ
من الشرع بهذا المعنى لانه ليس في ذلك تعبد فلا يستحق الثواب
اذ الثواب انما يترتب على امتثال الامر والتعبد بناء على قاعدة

وكان اذا ذكر شر [illegible] عليه افضل الصلوات واكمل التحيات عليكم بدين العجائز [illegible]

اهل الحق فلو اورد التحصيل مقام الاثبات لتوهم كون ايراد الحجج كافيا
في اخذ العقايد ولم يفهم منه وجوب اخذها من الشرع بالمعنى المذكور
فليتامل في هذا المقام فانه حقيق بان يتامل التام وتحتمل
ان لا يكون قوله وان العقايد تجب ان يوخذ من الشرع معطوفا
على قوله ان ثمرة الكلام اثباتها على الغير بل يكون كلاما مبتداء ويكون كلمه
ان في قوله ان العقايد مكسورة ويكون الغرض منه بيان وجه عدم كون
تحصيل العقايد ثمرة الكلام يعني ان ثمرة الشي يجب ان يكون مترتبة
على الشي ولا يكون محتاجا الى غير ذلك الشي والكلام غير كاف
في تحصيل العقايد على الوجه الذي يعتد بها فافهم ولا يجوز
حمل الاثبات ههنا على التحصيل والاكتساب الخ والحاصل انه يجب
حمل الاثبات على معنى لا يكون داخلا في علم الكلام ولا يكون منتفيا ولا
على ما هو داخل فيه بل يجب ان يحمل على معنى يكون خارجا عن علم الكلام
مترتبا عليه اذ الشي الذي يعتد مع حصول علم الكلام عليه يجب
ان يكون خارجا عن علم الكلام فكما لا يجوز حمل الاثبات ههنا على التحصيل
كذلك لا يجوز حمله على المعنى الاعم من الاثبات على الغير والتحصيل
وحمل الاثبات ههنا على الاثبات على الغير لا يوجب انحصار فايدة
علم الكلام فيه فلا وجه لما قيل الحق في المقام ان يراد بالاثبات

ههنا

ههنا ما يعم من الاثبات في نفس المثبت من تحصيله العقايد الدينية
بايراد الحجج ودفع الشبه كما صرح به المص في المقصد الثالث
من انما هي الفايدة الاولى من هذا العلم ومن الاثبات على الغير
والزامها بايراد الحجج عليه ودفع الشبه عنه كما عد ذلك فايدة
ثانية في ذلك المقصد ايضا والتخصيص باحدهما يخرج من ان يكون
الاخر فايدة وهو لا يلايم لما صرح في المقصد الثالث
ان المتبادر من قوله بايراد الحجج هو الاستعانة وانما لم يتبادر الا
ستعانة ههنا ويتبادر السببية فيما يخرج من الباء في كلمة به لان المتبادر
من الباء السببية ولا مانع فيما يخرج عن الحمل عليها اذ لا يستبعد
ان يكون العلم المذكور سببا للقدرة المذكورة بخلافه ههنا
لقيام المانع لان قوله بايراد الحجج متعلق بالاثبات وكون ايراد
الحجج سببا للاثبات مما لا يذهب اليه وهم اذ لا يخفى على احد ان السبب
الاثبات هو المثبت فالمتبادر من الباء ههنا الاستعانة كما في قولك
كتبت بالقلم فان قلت ان ما تقدم من قوله فالاولى اشارة
الى المقتضي يشعر بكون كلمة الباء ههنا للسببية قلت المراد بالمقتضي
هنالك المقتضي لثبوت العقايد لا لاثباتها كما صرحنا به في ذلك
المقام فالمفهوم منه كون ايراد الحجج سببا للثبوت لا للاثبات

وهو لا يثبت كون كلمة الباء ههنا للسببية اذ المفهوم من كون كلمة
الباء ههنا للسببية كون الايراد سببا للاثبات لا للثبوت
لكن يتوهم من كون الباء للاستعانة كون ايراد الحجج ودفع الشبه مغايرا
للاثبات ومتوهم كما يتوهم فليتامل وليس المراد بالحجج
والشبه ما هي كذلك في نفس الامر والاولى ان يقول وليس
المراد بالحجج ودفع الشبه فليتامل بل بحسب زعم من تصدي
للاثبات واعترض عليه بانه ليس في التعريف ما يدل عليه وصرف
اللفظ عن معناه المتبادر في التعريفات من غير قرينة مما لا يجوز
وجوابه ان عدم صرف جواز صرف اللفظ عن معناه المتبادر
في التعريف من غير قرينة مسلم لكن وجوب كون تلك القرينة داخلة
في التعريف ومتفهمة منه ممنوع بل يجوز ان يكفي تلك القرينة خارجة
عن التعريف فان كون عقايد المخالف عقايد دينية وكفي علمهم
علم الكلام كما صرح به المحشي في آخر هذا المقصد يصلح لان يكون
قرينة على كون المراد بالحجج ودفع الشبه الحجج ودفع الشبه بحسب
زعم من تصدى للاثبات لا في نفس الامر كما يشير اليه الشارح
قدس سره بقوله بناء على قضية المخطئ ولم يرد بالغير
الذي تثبت عليه العقايد غيرا معينا حتى يرد انما اذا اثبت

عليه

١٧

عليه من لم يسع اقتدار على اثباتها قطعا ولا يخفى عليك ان كون
المراد بالغير غيرا معينا وهم في غاية البعد والذي يذهب اليه
الوهم الاستغراق ويرد انه اذا اثبت على واحد من لم يسع
اقتدار على الاثبات عليه ولم الاقتدار على الاثبات على كل فرد
وتندفع بالمنع عدم بقاء الاقتدار بالنظر الى الشخص المذكور
اذ يمكن ان يعود الى الانكار بعد الالزام اما لشبهة سانحة او
غيرها وعلى تقدير ان لا يعود الى الانكار فالقدرة باقية ايضا
بمعنى انه لو عاد الى الانكار امكنه الالزام كما ان زيدا له قدرة الغلبة
في المصارعة على عمرو وان لم يكن عمرو في صدد مصارعته اصلا
ولك ان يراد بالغير الغير الذي لا يكفي العقايد الدينية
ثابتة عنده بقرينة ذكر الاثبات لا تتصور الا في مثل هذا الغير
لكن يرد عليه ما ذكرنا فيما سبق من ان اشتراط الاقتدار على اثبات
العقايد الدينية على جميع الاغيار مطلقا او على جميع الاغيار
التي لم تثبت العقايد عندهم بايراد الحجج ودفع شبههم في كون الشخص
عالما بعلم الكلام مشكل جدا ولو كان ذكر الاقتدار بحسب زعم من تصدى
للاثبات ولو اشترط الاقتدار على الاثبات على غيرها يرد السؤال
بالمتصور الغير المصدق سيما على تقدير كون المراد من العلم

المعنى الاعم لظهور ان الالزام انما يحصل بايراد الالفاظ الدالة
على وقوع النسبة المتضمنة المسائل الكلامية سواء كان العلم المتعلق
به تصورا او تصديقا وايضا يلزم ان يصدق التوقف على العلم
بالحجج التي يكون في الاثبات على غيرها وعلى العلم بطرق دفع شبه
غيرها فلا يصح قوله فينطبق التوقف على العلم لجميع العقايد مع
ما يتوقف عليه من الادلة ورد الشبه وقوله لان ذكر الايات
انما يقاحب دايما هذا العلم فافهم ان هذا التوقف
انما هو لعلم الكلام ذكر الشارح قدس سره في حاشية شرح
المطالع ان الشخص اذا اراد تحصيل علم بشئ فانه يتصور
اولا ذلك الشئ ثم يطلبه ويحصله ولا احتياج في ذلك الى تصور
العلم به فالمناسب ان يكون التوقف المذكور ههنا للمعلوم
لا للعلم بتقدير معه اى مع العلم به ويجوز ان يراد
بالعلم عند ارجاع ضمير معه له العلم على طريقة الاستخدام
فلا احتياج الى التقدير في الكلام ويحتمل ان يكون قوله اى مع العلم
به اشارة اليه فافهم فان الاحكام المأخوذة من الشرع
الى النظر ان المراد بالاحكام ههنا الاحكام المعتبرة في العقايد
لا الاحكام الشرعية المتعارفة بين الاصوليين اعنى الوجوب

والندب والاباحة والكراهة والحرمة كما توهم البعض والمراد
من كون تلك الاحكام مأخوذة من الشرع ان يكون قبولها
والتدين لها بسبب ورود الشرع سواء كان اثباتها بالدليل
السمعي اولا واما يكون اثباتها بدليل سمعي فان من الاحكام
ما لا يصح اثباته بالدليل السمعي لتوقف الشرع عليه كوجود
البارى وعلمه وقدرته كما قيل وفيه بحث وهو انه ان اراد
توقف الشرع على هذه الامور ان ثبوت الشرع يتوقف
على العلم بهذه الامور فهم اذ الشرع يثبت بثبوت صدق
النبي عم وصدقه يثبت بالمعجزة كما سيجئ في الموقف السادس
ان شاء الله تعالى ان المعجزة تدل على صدق مدعى النبوة عندنا
دلالة عادية وان ظهور المعجزة يعقبه علم بالصدق وان كونه
مفيدا له معلوم لنا بالضرورة العادية فلا يتوقف ثبوت
الشرع على العلم بشئ من هذه الامور وان اراد توقف
الشرع على هذه الامور انه يتوقف على ثبوت هذه الامور
في انفسها لا على العلم بها فهم ايضا اذ القدرة التى اثباتها من
العقايد الدينية هى القدرة بمعنى انه يصح منه تعالى ايجاد
العالم وتركه ليس شئ منهما لازما لذاته بحيث يستحيل

انفكاكه عنه ولا سكران النبوة لا تتوقف على ثبوت القدرة بهذا
المعنى الايدي ان الحكماء مع انهم لا يقولون بثبوت القدرة للواجب
ثم بهذا المعنى قائلون بثبوت النبوة كما سيجيء ان شاء الله تعالى
وعلى تقدير توقف الشرع على ثبوت هذه الامور في انفسها
لا يلزم منه عدم صحة اثبات هذه الامور بالدليل السمعي اذ
يجوز ان يتوقف الشرع على ثبوت هذه الامور في انفسها
ويستدل على ثبوت هذه الامور بالشرع كما ان وجود
العالم يتوقف على وجود الصانع مع انه يستدل على وجود
الصانع بوجود العالم فليتأمل فيه حق التأمل علم الكلام
يحفظها اي عن شبه المبطلين لئلا يتطرق اليها وهذا ايضا
مبني على ما ذكره من كون ثمرة الكلام الاثبات على الغير
وهي تسمى عملية وفرعية واحكاما ظاهرة وقوله عملية في مقابلة
الاعتقادية واما قوله فرعية فهو في مقابلة الاصلية وقوله
احكاما ظاهرة في مقابلة العقائد فانها فوق الكلام تشد
على ترتيب الكف اعني ان يكون عنده ملكة يكفيه في
استعلامها واستنباطها منها اذا رجع من عنده هذه الملكة
اليها وان استدعى هذا الاستعلام والاستنباط زمانا طويلا

لدقتها ولصعوبة استخراجها منها فاندفع ما قيل انه يصدق على
من علم مسئلتين مثلا من النحو ان عنده ما يكفيه لانه يمكنه
بعد زمان طويل ان يكتسب كل ما يحتاج اليه في الاستخراج ويستحصل
ما هو شرط فيه بخلاف العقائد فانها مضبوطة لا تتزايد
فيها الخ يشير الى وجه عدم جواز حمل العلم المذكور في تعريف
الكلام على الملكة لكن فيه بحث سواء العقائد وبجملتها التي
يجب على المكلف تحصيلها وان كانت محصورة لكن كون تفصيلها
محصورة ممنوع لكون علمه تعالى عين ذاته او غيره وان علمه حضوري
او حصولي وعلى الاول هل هو بحضور الاعيان الخارجية او
حضور صورها القائمة بانفسها اعني المثل الافلاطونية الى غير
ذلك من التفاصيل التي استخرجت في العلم وكذا نظايرها في ساير
الصفات وكذا تفاصيل احوال المعاد وكيفية الصراط والميزان
والحوض وطبقات الجنان وتفاصيل احوال الجنة والجحيم فانها
مما تتزايد بحسب النظر في الكتاب والسنة واعمال الروية فيهما
فكونها محصورة مم وعلى تقدير تسليم انحصار العقايد الحقة
انحصار العقايد المنسوبة الى دين محمد عم صوابا كانت
او خطاء ممنوع ولم لا يجوز ان يستنبط احد من الكتاب

والسنة اعتقادا لم يتخذ احد قبله وعلى تقدير تسليم كون العقائد
محصورة ان وجوه الاستدلال وطرق دفع الشبه غير محصورة
وقد تقرر ان المبادى الكلامية من مسائله كما صرح به الشارح
في البحث الثاني حيث قال فينطبق التوقف على العلم بجميع العقائد
مع ما يتوقف عليه اثباتها من الادلة ودفع الشبه فيمكن ان يكون
المرجع في الكلام باعتبار جميع مسائله التهيؤ كما في الفقه بعينه
وعلى تقدير تسليم كون المسائل الكلامية منحصرة لا نم ان المعتبر في الكلام
العلم بجميع العقائد ولم لا يكون فيه قوة الاستنباط كما في الفقه
وبالدينية ولا يخفى عليك انه لا احتياج الى تقييد العقائد بالدينية
لان الدين ماخوذ من مفهوم العقائد اذ العقائد على ما ذكر قسم
من الاحكام الماخوذة من الشرع والشرع والدين مترادفان
لان الشرع في اللغة البيان والاظهار وفي الاصطلاح جعل اسما
للطريقة المسلوكة المخصوصة المسماة بدين الاسلام المنسوبة
الى نبينا عليه السلام فان قيل ان الشرع يطلق ايضا على ما
شرع الله تعالى على لسان انبيائه عم مطلقا وعلى الشرايع السالفة
وشريعة موسى قلنا الدين ايضا كذلك   المنسوب الى دين
محمد عم صوابا كانت او خطاء واعترض عليه بان تخصيص العقائد

الدينية

الدينية بدين محمد عم غير لازم اذ لا اختلاف في العقائد واجاب
عنه الجد المحقق قدس الله سره العزيز بان اللام في العقائد
للاستغراق وليس ساير الاديان مشتملا على جميع عقائد
دين محمد عم لان من جملتها اعتقاد نبوته عم ولوازمها
ومباحث الامامة وغيرها ورد هذا الجواب بعض الافاضل
من المتصدين لتحشية الكتاب بان نبوته عم يشتمل عليها بعض
الاديان السابقة ومباحث الامامة ليست من العقائد واصول
الديانات بل هي من فروع المتعلقة بافعال المكلفين وهذا الرد
مردود بان مراد الجد المحقق رفع الله درجته اي تعالى ان المراد
بالعقائد ههنا جميع العقائد المنسوبة الى دين محمد صلوات
الله عليه وسلامه صوابا كانت او خطاء كما صرح به المص
والشارح ولهذا اورد مثالين احدهما من العقائد الحقة
وهو اعتقاد نبوته عم وثانيهما من العقائد الباطلة وهو
الامامة وهي من العقائد المنسوبة الى دين محمد عم ايضا
لانها من العقائد واصول الديانات عند الشيعة كما سيجيء
في مباحث الامامة ان شاء الله تعالى وكون دين من الاديان السابقة
مشتملا على جميع العقائد المنسوبة الى دين محمد عم صوابا كانت

او خطاءهم و هذا مراد الجواب المحقق رفع الله درجته وما ذكره
في صدد الرد عليه مما لا يرتبط به اذ لا يقدح في مقصوده اشتمال
بعض الاديان السابقة على بعض العقايد الحقة بل لا يقدح
اشتمال جميع الاديان السابقة على جميع العقايد الحقة ايضا
وايضا ان اراد بقوله ان مباحث الامامة ليست من العقايد
انها ليست من العقايد الحقة فمسلم لكنه لا يقدح في مقصود
المجيب وان اراد انها ليست من العقايد مطلقا فمم لانها
من العقايد عند الشيعة كما سيجيء ان شاء الله تعالى
وما يتمسك به في اثباته ولا يخفى عليك ان التخطئة في الاعتقاد
يستلزم التخطئة فيما يتمسك به في اثباته فالتصريح به من قبيل
التصريح بما علم التزاما في موضوعه موضوع كل
علم ما يبحث في ذلك العلم عن اعراضه الذاتية والوصف الذاتي
ما يلحق الشيء لما هو هو او بواسطة امر يساويه وقيل
هو ما يختص بذات الشيء ويشمل افراده اما على الاطلاق
كما للمثلث من تساوي زوايا المثلث لقائمتين او على
سبيل التقابل بان يكون هو مع ما يقابله شاملين له ومختصا
به كالاستقامة والانحناء المفسر لما يتناول الاستدارة وغيرها

بالعكس اي الخط والانحناء وان كان يوجد في السطوح ايضا
لكنه معنى اخر عند التحقيق وان شاركه في اطلاق الاسم وفي بعض
الوجوه فمن الوصف الذاتي ما يحمل على كليه الموضوع وهو الشامل
له على الاطلاق ومنه ما لا يحمل على كليه الموضوع وهو الذي
يشمله على سبيل التقابل اذ ليس شيء من هذين المتقابلين
محمولا على كليه الموضوع بل على بعضه لكن ينبغي ان لا يحتاج
الموضوع في عروضه له الى ان يصير نوعا معينا يتهيأ لقبوله
كالجسم فانه لا يحتاج في عروض الحركة والسكون له الى ان يصير
نوعا معينا من الانواع التي تحته وكل واحد من الحركة والسكون
من الاعراض الذاتية الشاملة للجسم على سبيل التقابل بخلاف
الضحك فان الجسم بل الحيوان يحتاج في عروضه له الى ان يصير انسانا
فهو من الاعراض الغريبة لهما وايضا ليس اللاحق بتوسط
الجزء الاعم عرضا ذاتيا يبحث عنه في العلم لان الاعراض اللاحقة
بواسطة الجزء الاعم يعم الموضوع وغيره فلا يكون من الاثار
المطلوبة له لان لكل شيء له استعداد مخصوص به فهو بذلك
الاستعداد طالب لاثار واعراض معينة هي المسماة بالاثار
المطلوبة له ولا شك انها تكون مختصة به لا عامة شاملة له ولغيره

والمبحوث عنه في العلم سوا الآثار المطلوبة اذ المقصود فيه معرفة
حال الموضوع كالانسان مثلا من حيث انه انسان واللاحق
بتوسط الجزء الاعم كالحيوان ليس من احوال الانسان واحكامه
بل من احوال الحيوان فلا يبحث عنه فيه بل في علم الحيوان ان
دون له علم وايضا لو جعل اللاحق بتوسط الجزء الاعم من الا
عراض الذاتية التي يبحث عنها في العلم يلزم اختلاط مسائل
العلم الاعلى بمسائل العلم الادنى اذا كان ذكر الاعم موضوعا
لعلم كما في الكرة مطلقا والكرة المتحركة والحاصل ان المقصود
في كل علم من العلوم المدونة بيان احوال موضوعه على وجه
التي يوجد فيه ولا يوجد في غيره ولا يكفي وجودها فيه
بتوسط نوع مندرج تحته فان ما يوجد في غيره ايضا
لا يكون من احواله حقيقة بل من احوال ما هو اعم منه والذي
يوجد فيه فقط لكنه لا يستعد لوجوده ما لم يصر نوعا مخصوصا
من انواعه كان من احوال ذلك النوع لا من احواله الحقيقية
فخرج هذين القسمين ان يبحث عنهما في علم موضوعهما
ذلك الاعم او الاخص وقد يعتبر اللاحق بواسطة الجزء الاعم
مما يختص بالموضوع فلا يبعد عده من اعراضه الذاتية كما يبعد

بخلاف

بخلاف ما يلحق بسبب الخارج الاعم فانه وان امكن ان
يعتبر مما يختص لكن بعده عن الذات اكثر مما يعد ما يلحق لجزئه
الاعم فيبعد عده من الاعراض الذاتية اما بان يجعل موضوع
العلم بعينه موضوع المسائل ويثبت له ما هو عرض ذاتي
له كالجسم الطبيعي في قولهم كل جسم طبيعي فله حيز طبيعي او
بان يجعل نوعه موضوع المسئلة ويثبت له ما هو عرض ذاتي له
كالحيوان في قولهم كل حيوان فله قوة اللمس او يثبت له
ما يعرضه لامر اعم بشرط ان لا يتجاوز في العموم عن موضوع
العلم صرح به ما قدا التنزيل كقول الفقها كل مسكر حرام او يجعل
عرضه الذاتي او نوعه موضوع المسئلة ويثبت له ما هو عرض
ذاتي له او ما يلحقه لامر اعم بالشرط المذكور كقولهم كل متحرك بحركتين
مستقيمتين لا بد ان يسكن بينهما وقد بسطنا الكلام في هذا
المقام ولعلك تنتفع به ان شاء الله الملك العلام في حل بعض
المواضع ودفع بعض الاوهام اي التصديق بموضوعيته
وقد يعترض بان الشروع في العلم لا يجوز ان يتوقف على التصديق
بموضوعية الموضوع لان التصديق بموضوعية الموضوع
يتوقف على الشروع في العلم لتوقفه على تصور الموضوع الذي هو

من مبادی التصورية التي عدت جزءا من العلم فلو توقف الشروع
في العلم على التصديق بموضوعية الموضوع يلزم الدور وجوابه
يظهر مما حققناه فيما سبق من ان معنى الشروع في العلم هو
التلبس بجزء من اجزائه بقصد التلبس بالعلم ولا شك
ان التصديق بموضوعية الموضوع لا يتوقف على الشروع
في العلم بهذا المعنى بل انما يتوقف على تصور الموضوع الذي
هو جزء من العلم وتصور جزء من اجزاء العلم بدون قصد
التلبس بالعلم ليس شروعا في العلم فافهم ليمتاز
العلم المط اى بالتبع لما سيذكر من ان الامتياز الحاصل بالموضوع
انما هو للمعلومات بالاصالة وللعلوم بالتبع ويحتمل ان يكون العلم
بمعنى المسائل فح يكون الامتياز بالاصالة مزيد امتياز
الظاهر انه لم يرد بمزيد الامتياز ان الامتياز الحاصل من التصديق
بالموضوعية ازيد من الامتياز الحاصل من التعريف اذ لمتاز العلم
المطلوب عند الطالب بسبب التعريف بحيث لو وردت عليه مسئلة
من العلم يعلم انها منه ولا يحصل هذا الامتياز بالتصديق بموضوعية
الموضوع اذ قد يكون موضوع المسئلة مغايرا لموضوع العلم بل يكون
عرضا ذاتيا له او نوعا منه فيحتاج الى التصديق بموضوعية الموضوع

لا يعلم كون مثل هذه المسئلة من العلم المط بل اراد به انه يحصل
بالتصديق بموضوعية الموضوع بعد العلم بالتعريفات زيادة
امتياز فافهم اذ به لمتاز العلوم في انفسها وظاهر هذه
ولا يخفى عليك انه يجب ان يحمل
العبارة يشعر بالحصر كما يصرح به شارح المقاصد حيث قال
ان تمايز العلوم في انفسها انما هو بحسب تمايز الموضوعات
لكنه محل بحث اذ صرح الشارح المحقق في شرح التذكرة بان السماء
كرية والارض ايضا كرية مسئلتان مشتركتان بين الهيئة
والطبيعي والفرق بالبرهان فان الهيئة يثبتها بالبرهان الاني
والطبيعي يثبتها بالبرهان اللمي وصرح به المحقق الطوسي ايضا
في شرح الاشارات حيث قال قد يتفق اتحاد بعض المسائل
في الهيئة والطبيعي بالموضوع والمحمول واختلافهما بالبراهين
كالقول بان الارض مستديرة وهي في وسط السماء فان الهيئة
يثبتها بالبرهان الاني والطبيعي يثبتها بالبرهان اللمي والظ
ان حقيقة الاثبات بالدليل الاني ليس قيدا للموضوع اذ لا
مدخل لتلك الحيثية في عروض تلك المحمولات لموضوعاتها
فظهر منه ان العلوم يجوز ان يتمايز بالبرهان بدون التمايز
بالموضوعات وايضا ان المطلوب بالبرهان في الهيئة هو الكرية

الامتياز ههنا على زيادة الامتياز
كما
الامتياز الحاصل لتوابع ما دكيع يحصل
من قواعد مزيد امتياز
بالتعريف
الاصل الامتياز
منه

الحية لا الحقيقية كما في الطبيعي وكذا مرصوا بان تقضا ربيس الارض
لا يفيد كروية الارض المطا اثباتها في الهيئة فظهر منه انه يجوز تمايز
العلوم بحسب المحمول ايضا بدون التمايز بالموضوعات وجوابه
ان معنى قولهم ان تمايز العلوم في انفسها بموضوعاتها ان العلوم
المدونة اذا كانت متمايزة بانفسها انما هو داخل في حقايقها
يكون ذلك التمايز بموضوعاتها ولا يسكرانه لا يدل على وجوب تمايز
جميع العلوم بموضوعاتها وعلى تقدير تسليم دلالته عليه لا يدل
على وجوب تمايز مسائل العلوم بالموضوعات اذ تمايز العلوم
المدونة بموضوعاتها لا يستلزم وجوب تمايز جميع مسائلها
بموضوعاتها بل يجوز ان يكون العلوم متمايزة بموضوعاتها
مع اتحاد بعض مسائل علم في الموضوع والمحمول مع بعض
مسائل علم اخر اذ لا يجب ان يكون موضوع المسئلة موضوع
العلم بل يجوز ان يكون موضوع المسئلة عرضا ذاتيا لموضوع
العلم فيجوز ان يكون هذه المسئلة التي موضوعها عرض ذاتي
لموضوع العلم متحدة مع بعض مسائل العلم الذي موضوعه
ذلك العرض الذاتي مع تمايز العلم الاول عن العلم الثاني بالموضوع
فاشتراك بعض مسائل علم مع بعض مسائل علم آخر لا يقدح

ويسأل اللّه دوام صحة حقائق الاشياء
التصورات والعرف احوالها التصديقات
ويسأل اللّه دوام صحة الاحوال
التصورات والتصديقات
صح منه

والموضوع كالكل اصلا ما بالنسبة الى الموضوع
الى المحمول والمحمول كالجزء والمحمول وصفه او
عدا الذات الى اعتبار في الذهن الا تحت او
منه

في تمايز هذين العلمين بالموضوع ولما كان تلك الحقائق
واحوالها متكثرة ولا يخفى عليك انه لا دخل لتكثر الحقائق فيما
هو بصدده من بيان الاجزاء المذكورة تترتب على تكثر الاحوال
فلهذا لم يتعرض في الاجزاء بالحقائق بل ذكر الاحوال فقط حيث
قال فتسمو الاحوال والاعراض الذاتية المتعلقة بشيء واحد
الخ فالمناسب ان يترك الحقائق في الشرط ايضا ويكتفي بذكر الاحوال
بان يقال ولما كان احوال الحقائق متكثرة متنوعة الخ
فتسمو الاحوال في الاعراض الذاتية المتعلقة بشيء واحد اما
مطلقا او من جهة واحدة قال قدس سره فيما نقل عنه موضوع
او من حيثية والظاهر ان المراد من جهة
العلم قد يكون شيئا واحدا اما مطلقا كالعدد لعلم الحساب
واما مقيدا بجهة من الجهات كالجسم من حيث انه قابل للتغير
للعلم الطبيعي وقد يكون اشياء متشاركة اما في ذاتي كالخط
والسطح والجسم التعليمي المشاركة في المقدار لعلم الهندسة
واما في عرضي كالكتاب والسنة والاجماع والقياس المتشاركة
في كونها موصلة الى الاحكام الشرعية لعلم اصول الفقه
انتهى كلامه وفيه بحث من وجهين الاول انه ان اراد
بعلم الحساب علم الحساب المشهور الذي هو من فروع

او من جهة واحدة اي لا يكون البحث
عن الاحوال المتعلقة بشيء واحد
مطلقا فيتناول البحث عن الاحوال
المتعلقة بشيء واحد من حيثية
او من جهات معينة منه

مظفر محمد واو حاشیه سطور
عدد اوراق مکسوره
ز

قدم بنده بحضرت نتوانست رسید
قلم از شوق ارادت بسر آمد نه بپای

معدار عرض نیاز معروض اولدی

الرياضي موضوعه ليس عددا مطلقا بل موضوعه العدد
من حيث يستعلم منه كيفية استخراج مجهولات عدديه
من معلوماتها وان اراد بعلم الحساب علم العدد المسمى بارثما
طيقي الذي هو من اصول الرياضي فان اراد بكون العدد مطلقا
موضوعه انه يبحث عن جميع احواله في هذا العلم ولا يبحث
عن شيء من احواله في غير هذا العلم فممنوع اذ يبحث عن العدد
من حيث الوصف الالهي وكذا من حيث كونه عرضا الى غير
ذلك من احواله وان اراد بكون العدد مطلقا موضوع
علم العدد او الحساب انه يبحث هناك عما يلحق العدد لما هو
عدد او لما يساويه لا لما هو عدد خاص او لما يساوي العدد
الخاص وهو ايضا ممنوع اذ يبحث في علم العدد عن الاحوال
المخصوصة بنوع من العدد كالزوجية والفردية فانهما لا
يعرضان العدد ما لم يصير العدد نوعا معينا فانهما من العوارض
اللازمة لانواع العدد لا للعدد من حيث انه عدد
وايضا لو كانت احوال العدد التي يبحث عنها في علم الحساب

[illegible]

قوله واما المراصد الباقية ففيما يجب اقول ان الشارح رحمه الله صرح
في وجه التوقف بان مايذكر فيه اما ان يجب تقديمه في علم الكلام وهو
الموقف الاول وقد صرح ههنا بان ماسوى المرصد الاول فيما يجب
تقديمه في هذا العلم فاذكره هناك لايخلو عن شيء والجواب ان يقال ان الاول
تقديمه في جميع العلوم يجب تقديمه في هذا العلم ايضا لانه لم يرد في الاول
يجب تقديمه في علم الكلام بخصوصه حتى يرد عليه شيء او يقال ان الغرض
في وجه الترتيب بيان اشتمال الموقف الاول على شيء بوجوب اثباته
وتقديمه في الجملة ولا يجب ان يشتمل مايذكر في وجه الترتيب جميع
مباحثه لكن لايخفى عليك ما في الاول لانه قال اولا يجب تقديمه في علم
الكلام وفي الكل في هذا العلم ولم يزد على ذلك شيء في الموضعين فاذا
اريد من الاول اعم من ان يكون تقديمه واجبا في هذا العلم او في غيره
وفي الكل ان يكون تقديمه واجبا في هذا العلم بخصوصه يكون تحكما و
ما في الكل من انه لا يجب في ذكر وجه الترتيب مايذكر استطرادا الا ما
يذكر اصالة اليس قد اعترض الشارح على شارح الشمسية ان
المقالة الاولى ليست في المفردات لذكر المركبات فيها ثم اجاب بشمول

المفرد

المفرد لجميع المذكور فيها فتامل قوله انه لا بد منه عقلا قبل نقل عنه
ان الذي يجب عقلا هو تصور العلم بوجه ما والتصديق بفائدة ما
له باعث على طلبه واعترض عليه بانه اذا كان الموقوف الشروع بالبصيرة
لا مطلق البصيرة التامة وان تمامها يكون الشروع مشتملا على الامور
الستة ولا شك ان الشروع بمثل هذه البصيرة موقوف عقلا على الا
شياء الستة فيكون وجوب تقدمها ايضا عقليا ثم تصور العلم بوجه ما
من غير ان يكون متميزا عن جميع ما عداه غير كاف كما صرح به واجاب
عن ذلك بعضهم بانه بعد تسليم توقف علم الكلام والشروع بالبصيرة
على ما ذكر لا يلزم منه وجوب تقديم الاشياء الستة عقلا فان الشروع
بالبصيرة غير واجب عقلا فكيف يجب عقلا ما يتوقف هو عليه
واقول ان المعترض ما قال انه يجب الامور الستة مطلقا بل قال
هي يجب عند تحصيل العلم على وجه البصيرة التامة والوجوب على تقدير
لا ينافي عدم الوجوب المطلق وهذا الكلام مثل ان يقول احد ان
وجود زيد في الخارج يتوقف على وجود علته التامة فيجب في وجود
زيد وجود علته التامة فيقال في مقابلته ان وجود زيد غير واجب

فلا يجب وجود علته وهذا حاله ما ترى فانه لا يجب وجود علته اذا قطع
النظر عن وجود زيد واما اذا اعتبر وجوده فيجب وجود علته والسر
فيه ما ذكرنا من ان الوجوب على تقدير لا ينافي عدم الوجوب مطلقا
لا يقال انه قال فيكون وجوب تقديمها ايضا عقليا اي مطلقا ولم يقيد
الوجوب بشيء لانا نقول معلوم من السابق ان مراده ما ذكرنا
كما لا يخفى على من نظر في عبارته ثم اقول على ما نقل عنه انه لا يخفى عليك ان
الشروع في العلم فعل اختياري والفعل الاختياري لا يصدر عن المختار
الا اذا تصوره والا يلزم القصد الى اصدار مجهول مطلق وهو محال والا
اذا ترجح وجوده عنده على عدمه والا لزم الترجيح بلا مرجح وهو محال
كما هو المشهور فيجب تصوره ذلك الفعل ثم التصديق بفايدة له حتى يجوز
صدوره من المختار فالواجب اصالة تصور الشروع لا تصور العلم لكن
لما كان الشروع في العلم يجب بهذا الاعتبار تصوره واما الفايدة فلا
يجب الا التصديق بثبوتها للشروع الذي هو فعله دون العلم الا يرى
انه لا يجب على الشارع في كتابه هذا الكتاب مثلا التصديق بثبوت
الفايدة لكتاب بل الذي يجب التصديق بثبوت الفايدة للكتابة التي هي

فعله

فعله او الشروع فيه لا انه فعله لكن لما كان فايدة العلم فايدة الشروع ايضا
اشتهر انه يجب التصديق بفايدة العلم وان امكن ان لم يكن فايدة الشروع
فايدة العلم بان لا يكون للعلم فايدة كالعلم الغير الآلي لموفقه الله تعالى او
غيرها اذا عرفت ذلك عرفت ما في قوله والتصديق بفايدة ما له ثم بعد
التنزل عنه ذلك نقول ان قوله لا يجب في العلم الا تصوره بوجه ما والتصديق
والتصديق بفايدة ما حال لا يخلو عن شيء لان التصديق بفايدة ما لا ترجح
الشروع في هذا العلم على الشروع في علم اخر ولا تصوره بوجه ما وقد
صرح الشارح بوجوب التصديق بفايدة ما والتصور بوجه ما اللهم الا
ان يقال قيده في هذا الموضع دون غيره من المواضع بقوله فايدة ما باعثة
على تحصيله اشارة الى وجه ترجح الشروع في ذلك العلم لان الفايدة الباعثة
على تحصيل ذلك العلم يكون موجبا للشروع فيه دون غيره والتفصيل انه
اذا تصور العلم مثلا بوجه ما وصدق بثبوت فايدة ما له لا يكون ذلك في
الشروع فيه لخصوصه وان تصور بوجه مميز عن ما عداه وصدق بثبوت فايدة
ما له يجوز ان يترجح عنده الشروع فيه على الشروع في غيره وكذا ان تصوره
بوجه وصدق بثبوت فايدة يترتب عليه دون غيره وان لم يتشخص عنده

ان هذه الغاية اي شيء هي واما التصور بوجه ما مطلقا والتصديق
بفايدة ما مع قطع النظر عن كونها مترتبة عليه بخصوصه فلا رجحان الشروع
فيه على غيره قطعا ثم قال المجيب واما قوله ثم تصور العلم بوجه ما غير كاف غير
وارد لان المراد منه تصوره بحده او برسمه وهو غير واجب بل الواجب
تصوره بوجه مخصوص ويشمل جميع مسائله ولا يجب ان يكون هذا الوجه
حدا او رسما وذلك معلوم من كلامه في مواضع غير معدودة فلا اشكال اقول
لا يخفى عليك ان الضمير في قوله لان المراد منه لم يظهر انه يرجع الى اي شيء
اللهم الا ان يقال مقصوده انه اذا لم يكن تصوره بوجه ما يلزم منه تصوره
بحده او رسمه والمجيب يقول وهو غير واجب بل الواجب تصوره بوجه مخصوص
ويشمل جميع مسائله ولا يخفى عليك ان تصوره بوجه مخصوص يشمل جميع مسا
يله ليس تصورا بوجه ما بل هذا تصوره بالخاصة الشاملة وليس المراد
من التوقف الرسمي الا تصور الشيء بالخاصة الشاملة فكيف لا يجعل
ذلك رسما اللهم الا ان يقال مذهبه ان التوقف بالمؤدي غير صحيح فتصور
العلم بها لا يكون رسما ولكن هذا خلاف ما عليه الشارح وكثير من المحققين
ومع ذلك لا يصح على هذا التقدير قوله فيما بعد بخلاف ما اذا تصوره

بغيره

بغيره فانه وان فرض انه يكفيه في طلبه لكنه لا يفيده بصيرة فيه لان من لم يتصوره
برسمه لا يمكن ان يتصوره بخاصته الشاملة فيكون له بصيرة فان المراد من
البصيرة على ما صرح به الشارح الآمدي قوة ما يعينه وتفضيح الغرض فيما لا يعنيه
وتصور العلم بالخاصة الشاملة يفيد ذلك كما لا يخفى قوله علم باموره قيل اي علم
متعلق باموره قيد بذلك تنبيها على ان العلم ههنا بمعنى الادراك لا بمعنى الملكة
الا انه خلاف الظاهر ولا يتبادر من اللفظ فلا يصح ارادته منه فلا قرينة
لكي يساغ التوقف وانما حمل على الملكة في قولهم في تعريف الفقه هو العلم بالا
حكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية لان التصديقات بجميع الاحكام
الشرعية الفرعية غير متصور لتعلقها بالحوادث العقلية التي لا يكاد
يتناهى فلو اعتبر العموم في الاحكام يلزم ان لا يكون احد فقيها والتصديق
ببعض الاحكام غير كاف والا لزم كون المقلد فقيها فامتنع لذلك
حمل العلم على المعنى المتبادر وحمل على الملكة تصحيحا للتعريف واما
علم الكلام فمسايله مضبوطة محدودة يمكن الاحاطة بها فلا ضرورة
الى توقفه ان يحمل لفظ العلم على خلاف ما يتبادر منه اقول ان قوله
لا بمعنى الملكة صحيح واما تعيين كونه بمعنى الادراك ليس بصحيح لانه يجوز ان

يكون معنى التصديق بل ذكر اظهر اذ المشهور ان حقيقة العلم هو المسايل
او التصديق بها واما كونه ادراكا مطلقا فليس بمشهور ثم ان قوله يلزم
ان لا يكون احد فقيها فيه انه لو لم يكن احد فقيها بهذا الاصطلاح لا يلزم منه
فساد فانه لا يوجد احد يكون عالما بالفعل بجميع الاحكام الشرعية الغير
المتناهية بل يصدق على بعض الاحاد الفقيه لكن لا بهذا المعنى ولكن يمكن
ان يقال انه على هذا التقدير لا فايدة في هذا الاصطلاح فان المقصود
من الاصطلاح استعمال الالفاظ التي وضعت للمعاني المقصودة منها
ليتبين احكامها واذا لم يصدق هذا المعنى على احد فليس بوضع اللفظ
له كثيرة فايدة وان قوله والا لزم كون المقلد فقيها فيه انهم عرفوا
الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية واذا اريد من
الاحكام بعضها كيف ينقض بالمقلد فان المقلد من لم ياخذ الاحكام
من الدلايل وكان القايل ذهل عن قوله عن ادلتها وقال ذكر وذهل
ايضا عن انه يلزم على هذا التقدير ان التقييد بعض الاحكام فاسد لانه
لو فرض ان احدا صدق بجميع المسايل ولكن لا من الدلايل لا يسمى فقيها
اصلا فان الفقيه من عرف الاحكام من الدلايل والمفهوم من عبارته

ان المصدق بجميعها لا يكون مقلدا وان لم يعرفها من الدلايل ويمكن
دفع هذا بانه نوقض في ارادة الجميع بفساد اخر وان اشترك ارادة
الجميع والبعض في هذا الفساد ثم انه قال ان تقييد العلم بامور للتنبيه
على انه ليس المراد منه الملكة وذكر لان العلم بمعنى الملكة لا يتعلق به لفظ
مع مجرده وفي هذا التعريف الذي ذكره للفقه ايضا يوجد لفظ بالاحكام
فيكون هذه قرينة على عدم كون العلم بمعنى الملكة في تعريف الكلام ثم انه
ليس المراد من العلم الملكة والا لم يكن لفظ بالامور قرينة على عدم
كون العلم بمعنى الملكة في تعريف الكلام ثم انه قال اولا ان العلم بمعنى الملكة
خلاف الظاهر المتبادر فلا يصح ارادته منه بلا قرينة وانت خبير بانه
لا يوجد في تعريف الفقه قرينة على هذا سوى انه يرد على التعريف
اعتراض وجعل الاعتراض قرينة على هذا مما لا يرتضيه احد فان
للمعترض ان يقول هذا التعريف فاسد لانه ان اريد الملكة فهي خلاف
المتبادر من اللفظ بلا قرينة وذلك غير جايز كما اعترفتم به مع ان في
كونه انه يوجد فيه قرينة الحلاف وان اريد التصديق يلزم المفاسد
التي ذكرت ثم انه قال مسايل علم الكلام مضبوطة محدودة مع ان

ايراد الحجج ودفع الشبه التي ترد يوما فيوما من اجزاء الكلام كما صرح
به فانضباط المسائل لا يكون في كون العلم مضبوطا واذا لم ينضبط فقد و
جدت الضرورة الباعثة عن حمل العلم الواقع في التعريف على خلاف ما يتبادر
منه ومن العجائب انه صرح الشارح ان التعريف منطبق على العلم بجميع
العقائد مع ما يتوقف عليه من الادلة ورد الشبه من اجزاء العلم و
هو اسند انضباط العلم بانضباط المسائل فقط فتامل والله الموفق **قوله**
يقتدر معه على اي حمل الاقتدار على ما يحصل بتكليف وتعمل بواسطة
ان صيغة الافتعال يدل على المزاولة والاعتمال كما ذكر في قوله لها
ما كسبت وعليها ما اكتسبت لخرج بهذا القيد عن التعريف علم الله تعالى
وسقط وكذا علم الملائكة والرسول بطريق الوحي من غير تعمل وعلم
الملائكة اما بالمشاهدة في اللوح او بالسماع من ملك من غير احتياج
الى الاكتساب الفكري اقول لا يخفى عليك ان ما قالوا ان الافتعال
يدل على المزاولة معناه انه يدل على مزاولة ما تعلق به الافتعال
مثلا اذا قيل زيد اكتسب الخياطة نفهم منه انه زاول الخياطة فحصل اكتسبه
بخلاف ما اذا قيل كسب الخياطة وذكر امرط وعلى هذا فاذا قيل اقتدر

على

على الخياطة يدل على مزاولة الخياطة اذا عرفت ذلك نقول قوله يقتدر
معه على اثبات العقائد يفيد ان القدر على ذلك الاثبات بالمزا
ولة الاثبات وذلك لا ينافي كون علم الرسول صلى الله عليه وسلم بطريق
الوحي من غير عمل تعمل وكذا علم الملائكة بالمشاهدة او سماع من
العلم نعم لو قال ان لهم القدرة التامة على اثبات العقائد فان من
اكتسب شيئا من العلوم من الدليل قد يكون عاجزا عن اثباته على
الغير وذلك واضح على كل احد وان حصل له القدرة على الاكتساب
والمزاولة توجب القدرة على ما زاوله والقدرة على الاكتساب شيء
والقدرة على الاثبات شيء اخر فقوله من غير احتياج الى الاكتساب
الفكري حاله ما ترى نعم لو كان المراد من العلم الملكة الراسخة لهم ما قاله
فان العلم بهذا يحتاج الى مزاولة العمل وان كان فيه مناقشة ايضا لان
الملكة انما هي ملكة الاثبات وهي لا تحتاج الى مزاولة الاثبات كما
بينا وهذا القائل بنفسه الشريفة صرح بان العلم ههنا ليس بمعنى الملكة
ثم قيل وان لم يحمل على ذلك بل على مجرد القدرة التامة كما ذكره الشارح
الفاضل انتقض التعريف بما ذكر من العلوم ويمكن ان يقال دلالتها

ويدل على ما ذكرنا كلام صاحب الكشاف
حيث قال فان قلت لم خص الخير با
لكسب والشر بالاكتساب قلت
في الاكتساب اعتمال فلما كان الشر
مما تشتهيه النفس وهي منجذبة
اليه وامارة به كانت في تحصيله
اعمل واجد وجعلت لذلك
في باب الشر مكتسبة فيه ولما لم تكن
كذلك في باب الخير وصفت بما لا
دلالة فيه على الاعتمال انتهى كلام
ان الاعتمال انما هو في متعلق
الافتعال ومتعلق الاقتدار
هو الاثبات كما لا يخفى منه

على المزاولة والاعمال فلذلك اقتصر الشارح عليها فلا غبار في كلام
المولى ان في اطلاق العلم بمعنى الادراك على علمه تعالى كلاما بل انهم صرحوا
بان علمه ليس بادراك وكذا لا يسمى تصديقا فانه صرح العلامة الدوا
نى بان العلم الحصولي ينقسم الى التصور والتصديق فلا يصدق
هذا التعريف على علمه تعالى ولو اطلق على علم الرسول الكلام لا يلزمه
فساد ثم ان الظاهر قوله وملكة ان يقال دلالتها على القدرة التامة
ان مراده ان دلالة القدرة على القدرة التامة بواسطة دلالتها على
المزاولة او دلالة الاقتدار عليها بهذه الواسطة مع عدم المطابقة بين
الراجح والمرجح وان كان وجه صحة بعيد وكل منهما باطل اما الاول
فلان القدرة المطلقة لا يدل على المزاولة اصطلاحا كما لا يخفى واما الثاني
فلان فيما اذا حمل الاقتدار على تحصيل بتكلف واعمال فكان في كلامه غبار
فعليك بالتأمل والاستبصار ثم الاخذ والاعتبار مع ان هذا يخالف ما صرح
من ان المطلق ينصرف الى الفرد الكامل فانه يستدعي ان دلالة القدرة
على القدرة الكاملة بواسطة كونها الفرد الكامل لا بواسطة دلالتها على الاعمال
ثم قيل والاصل التفتازاني عرفه بانه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية

المكتسبة

المكتسبة من ادلتها اليقينية وهذا اولى لظهور وضوح العلم
المذكور بلا تكلف واراد بالعلم المذكور علم الله والملائكة والرسول
اقول اذا اكتسبنا تلك القواعد من الادلة يلزم علمنا بها لانه المفيض
فيصدق على علمه تعالى بتلك القواعد انه علم بالقواعد الشرعية المكتسبة
من ادلتها التفصيلية هذا بعد تسليم ان المراد الاتصاف بالاكتساب
بالفعل واما اذا اكتفى بما من شانه ان يكتسب فيصدق على علمه تعالى
وعلم الملائكة وعلم الرسول ايضا كما لا يخفى فان قلت المراد كونها
مكتسبة للعالم بها فيخرج عن التعريف جميع العلوم المذكورة قلت
هذه عناية في التعريف والتعريف المذكور ههنا مع العناية بان يراد العلم
المكتسب يتم ايضا فانه معلوم ان المسائل لا تكون الا مكتسبة حسب
تقييدهم المسئلة وان كان للشارح المحقق فيه كلام والقول بان الاول
متبادر بخلاف الثاني غير مسلم ولو حمل العلم المذكور ههنا على العلم المدون
كما صرح بعض اجلة المحققين يندفع هذه الشبهة وكثير من الشبه كما لا يخفى
على من له ادنى تبصر فتأمل **قوله** حصولا دائما عاديا لكن المراد من الحصول
حصولا دائما انما هو بواسطة ان الكلي ينصرف الى الفرد الكامل كما صرح بعض

الذي حصل في امثاله واما كونه عاديا فلان الشيء يدل عليه ولو اعتبر ان
ذلك بناء على مذهب المتكلمين من ان استلزام المقدمتين النتيجة
انما هو بطريق العادة لكان له وجه كما نقل عن بعض الافاضل
لكن لا يلايم لفظ اي الدالة على التفسير ولو قال المراد ذلك لكان
اولى قوله اثبات العقايد الدينية على الغير هذا التقييد يفيد كون
الكلام علما جدليا لان المقصود من الجدل ان يقال قوله ودفع الشبه
قرينة على ذلك فان اكثر استعمالات الشبه انما يكون في كلام الخصم ثم ان
الاثبات ههنا بمعنى اقامة الدليل لا بالمعنى المشهور في المسايل
الكلامية ما هو سالبة وايضا قوله على الغير انما يلايم ذكرناه قوله
ادراك المخطي في العقايد ليس لشمول هذا التعريف ادراك المخطي كثير
فايدة فان قلت لانهم يطلقون عليهم علماء الكلام

۲۹

٢٤

عام مشترک بحسبه ملکی در

٢٥

العصر ان في زعمه اصحاب[?] الى الفناري رحمه الله وقد
احمع مع العاضل و هو من
لمفعول لشي و الاهما
لا لاعمال لخصوص العلوم
لانه وو ط
من بعض الاهاك

قوله وهذا الاعتراض مما لا مدفع له اقول ان الفناري قد زعمه دافعاً لهذا الاعتراض في فصول البدايع تارة بذلك الاثبات واخرى بدونه اواما الاول فلان بين تمامي المشترك ح عموماً من وجه كما مر فلا يوجد مثل ذلك في الماهيات المحققة و الكلام فيها لا فيما يتناولها والماهيات الاعتبارية وجوابه منع ان لا يوجد مثله في الماهيات الحقيقية وعدم الاطلاع لا يدل على عدم الوجود واما الثاني فلان الجزء الذي كلامنا فيه مشترك بين التمامين قطعاً فاما ان يكون تمام المشترك بينهما فيكون جنساً لهما فيكون جنساً للماهية وهو خلاف المفروض فتعين ان يكون بعض تمام المشترك بينهما فيكون بين التمامين تمام مشترك ثالث هو جزؤه وهذا الجزء ان لم يوجد في نوع مباين لتمام المشترك الثالث يكون فصلا لهذا التمام الثالث فيكون فصلا الجنس جنس الماهية فيكون فصلا للماهية وان وجد في نوع مباين لهذا الثالث فلا يكون تمام المشترك بينهما فيكون بعض تمام المشترك بينهما فبين تمام المشترك الثالث والنوع المباين له تمام مشترك رابع لا يحتمل ان يكون عين الثالث لانه جزؤه ولا عين واحد من الاولين لان الثالث جزؤهما وهو ايضاً جزؤهما وعلى هذا القياس فاما ان يوجد تمامات المشتركات الى غير النهاية فيلزم تركب الماهية من اجزاء لا نهاية لها مع التسلسل كما اومأنا اليه وهو ح او ينتهي الى تمام مشترك يكون ذلك الجزء مختصاً به وهو المط هذا غاية تقريره ونهاية تحريره وجوابه يكاد لا يخفى على احد من عوام القرى ومن في المهد وهو انا لا نم ان الجزء اذا كان تمام المشترك بين التمامين يكون جنساً لهما فانما يكون كذلك ان لو كان التمامان متباينين والحال ان بينهما عموماً من وجه كما سبق ولو سلم فجنس الجنس على الاحتمال الذي ذكرناه لا يجب ان يكون جنساً للماهية فان جزء تمام المشترك يجوز على هذا الاحتمال ان يكون تمام مشترك بين كل من تمامي المشترك والنوع المباين له فيكون جنساً لها لكنه ليس بجنس للماهية لانه ليس بتمام المشترك بينها

وهي

وهي نوع مباين لها وذلك يظهر جداً من المثال المضروب لك فيما سبق فلم يلزم خلف اصلا فلم يندفع الاعتراض قطعاً ونحن نقرر الدليل بحيث يندفع الاعتراض ويظهر فساد قوله مما لا مدفع له فنقول بعد التزام تمامي المشترك ان الجزء الذاتي الذي كلامنا فيه اما ان لا يوجد في نوع مباين لكل من تمامي المشترك او يوجد فان لم يوجد يميزها عن النوع المباين فيكون مميزاً للماهية في الجملة فيكون فصلاً لها وان وجد فيكون مشتركاً بين الماهية والنوع المباين لها اذ مباين الجزء مباين الكل ولا يكون تمام المشترك بين الماهية وهذا النوع المباين لها لانه خلاف المفروض فيكون بعض تمام فهناك تمام مشترك ثالث لا يحتمل ان يكون واحداً من الاولين لانهما يباينان هذا النوع وهو جزؤه فاما ان لا يوجد في مباين تمام المشترك الثالث فيكون مميزاً له وللماهية من هذا المباين فيكون فصلاً او يوجد فلا يكون تمام المشترك بينهما ويكون بعضاً منه فهناك تمام مشترك رابع لا يحتمل ان يكون واحداً من التمامات الثلثة الاول على ما لا يخفى وهلم جراً فيلزم ح اما تركب الماهية من الاجزاء الغير المتناهية وهو مح فاما الانتهاء الى بعض تمام المشترك لا يوجد في مباين تمام المشترك الذي هو مباين الماهية ايضاً فيكون مميزاً له واما في الجملة فيكون فصلاً وهو المط فعلى هذا لا يلزم ان يكون جنس جنس الماهية جنساً لها وان يكون فصلها ولو في بعض الصور اعم من مطلق جنسها فتسمية هذا الاعم فصلاً مع قلة مفصوله وبحثه وكثرة مجانسته ومناسبته للخاص والاخص جنسا مع كثرة مفصوله وقلة مجانسته لها

اصطلاح فيه ركاكة

بررح دجلة

لان فصل فصل الماهية فصل جنس لجنس جنس وهي جنس لجنس لجنس نوعها وبعض جنس الماهية فصل لكون اعم من مطلق فصل الماهية فصل جنس العصد[?] وكونها نفعارف بيعي ان والفصل مساو وبالجنس القرب يكون ولا اعم منه

بسم الله الرحمن الرحيم فانك المستعان في التتميم

جلّ من ظهرت على حواشي الاكوان اسرار قدرته الشامله، وعزّ من بهرت عن غواشي الاعيان آثار حكمته الكامله، كلّ المنطق عن احصاء كماله، ووقف الفهم دون سرادقات جلاله، يا نور النور، وخفيا عن فرط الظهور، انت نور كل شيء، وبك ظهور كل ظل وفيء، افض علينا انوار معرفتك، وخلصنا عن ظلمات الهوى بشروق سنا محبتك، وصلى الله على الكاملين من اولي قرباتك، وخصص نبينا وآله بافضل صلواتك، يقول المفتقر الى عفو ربه الحقيق محمد بن اسعد الدواني الصديقي كثيرا ما الحّ اخواني، وطال ما اقترح مني اخلاقي، ان اجمع لهم ما كنت التي القيها اثناء مباحثة شرح الشمسية وحواشيه من الزوائد، وانظم لهم في عقد النقود من ما كنت اناولهم من نفايس الفوائد، وكنت اتعلل عنه لما انا فيه من توزع البال، وتشتت الاحوال، وان الزمان قد بلغ في خفض الافاضل مداه، ورفع الاراذل منتهاه، مع ما انتشر من غياهب الفتن في الآفاق، لا سيما بلاد فارس وعراق، وخصوصا منها مواطن من مسقط راسي ومشتعل براسي، الى ان لم يبق لفرط اقتراحهم في كنانة الاعتذار منتزع وسد وقوع الحاحهم دون طوارق الامتناع كل ممتنع، فشرعت فيه واثقا بالله سبحانه ان يديهم من فيضه الاقدس مددي، ويشد بحسن تاييداته عضدي، حتى اصيب فيما ارميه من سهام النظر هدف الصواب، واطبق المفصل فيما تصديت بصارم فصل الخطاب، وليعلم الناظر فيه اني لا ابالغ في الجزئيات العرفية ادمي مع عدم تناميها وانتهائها في الاغلب لا باتي صاحبها بطايل بل اصرف عنان العناية الى تحقيق مسائل من امهات المطالب الجلائل، واقتصر في توجيه خصوصيات الكتاب على ما هو الاسلم عن التكليف بحسب مرآى واشبع الكلام في تحقيق

الفن فهي عرضي ومرماي، وعساه يمدحه ذووا الفطرة السليمة، والفطنة القويمة الذين سلمت ابصار بصائرهم عن غشاوة الامتراء، وصحت طبايعهم عن آفات الحسد والمراء، وقليل ما هم فان اكثرهم جاهلون او متجاهلون، والله يحق الحق بكلماته ولو كره المبطلون،

تمّ ديباجة حاشية جلالي
المذكور

وكما انه ليس في الواقع فوق العالم وتحته خلاء ولا ملاء اذ لا
فوق له ولا تحت له فان الجهات انما تحدد ببعض العالم كذلك ليس
في الواقع قبل العالم قبل ولا بعد وتقدم الواجب تعالى على العالم
ليس تقدما زمانيا فانه ليس في زمان وهم ايضا معترفون بذلك وانهم
يقولون الجهات ليست في الزمان بل في الدهر والدهر وعاء الزمان
ومحيط وكما لا يستلزم نفي الفوق على الامتداد المكاني عدم تناهيه
كذلك لا يستلزم نفي القبل عن الامتداد الزماني عدم تناهيه فالوقت
انما هو حيث وجد العالم والتقدم الزماني والتأخر الزماني انما هو
لاجزاء العالم الجسماني بعضها مع بعض واما سوى الاجسام الجسماني وتاخره
فليس فيها تقدم زماني كما انه ليس فيها تقدم وتاخر مكاني فكما انه ليس
فوق المحدد خلاء ولا ملاء بناء على انه ليس له فوق كذلك ليس
قبل العالم وجود ولا عدم بناء على انه ليس له قبل ولا يلزم من ذلك قبل
عدم تناهي الزمان كما لا يلزم من الاول عدم تناهي المكان بل
الزمان متناه كما ان المكان متناه من غير فرق وحكم الوهم بلا تناهي
الزمان مثل حكمه بلا تناهي المكان فكما لا عبرة بحكمه في المكان كذلك
لا عبرة في الزمان جلالك

وحمد له

رحد دام

من كتب الفقير الى الله الغني
احمد بن محمد بن حسن [illegible]
عفا عنهم ربهم بلطفه الخفي

٢٩

رسالة الاضافة لمصطفى زاده

[illegible]

قوله والصواب ان لفظ ثلث ههنا زائد وقعت من قلم الناسخ اقول
يريد انا قد وجدنا هذه الكلمة في الموضعين من الكتاب فجزمنا بزيادتها في الاول منهما
لانها قد توجد فيه وقد لا توجد ودام وجودها في الثاني منهما انت
خبير بان هذا الاستدلال على زيادتها بالنسبة الى الكتاب وذكر مؤلفه وليس بمطلوب
والمطلوب بيان زيادتها بالنسبة الى ما في نفس الامر ولم يستدل عليه والاولى ان
يقال هذه اللفظة ليست بزائدة ههنا بل واقعة موقعها وما لم يوجد في بعض النسخ
فمتروك من قلم الناسخ على سبيل السهو او على سبيل التصرف عند النظر الى
الموضع الثاني لان المص ههنا بصدد بيان ان هذا الكتاب مرتب على هذه الخمسة ليعلم
ما فيه اجمالا اولا وتفصيلا ثانيا فعليه ان يبين كمية المقالات بذكر اللفظ كما بين كمية
المقدمة والخاتمة بتنكيرهما وتنوينهما واما التي فيما بعد فان جوز كونها للاختصار
فذاك والا فهي زائدة منه عفي

قوله فان العقل يلاحظها من حيث هي آه فان قيل الحكم
الصحيح على الماهية من حيث هي يكون مطابقا للذهني والخارجي
لان الماهية من حيث هي لا تختلف احوالها بحسب الوجودين
اذا كانت ثابتة لها من هذه الحيثية صرح به الفاضل الشريف
في حواشي حكمة العين حتى قال هذا الحيث ان لا يكون الاتصاف
مخصوصا بالذهن لا يقال ذلك في لوازم الماهية والوجود
ليس كذلك بل هو ثبوته وجودا عليه لانا نقول لما كان
عروضه للماهية من حيث هي بعد وجودها عليه يجب ان لا يختص
الاتصاف به باحد الوجودين وايضا قد صرحوا بان الامكان
لكونه من الصفات التي لا يجب تأخرها عن الوجود يجب ان يكون
عروضه عقليا بالمعنى المذكور وصرحوا ايضا بانه من لوازم الماهية
فرد الاعتراض به كان يقال اللازم مما ذكرتم ههنا عدم امكان
عروضه للماهية وقيامه بها في الخارج لا عدم الاتصاف
واللازم مما ذكر في حواشي حكمة العين صحة الاتصاف لانا نقول
لا يصح اتصاف الماهية بالوجود الخارجي في الذهن اذ
الاتصاف به عند وجودها في الخارج الذهني حاصل
بصورته لا بنفسه نعم يتم ذلك في الامكان قلنا
اعتبار الحيثية في لوازم الماهية بالنظر الى الوجود الخارجي

~~قلنا اعتبار الحيثية في لوازم الماهية بالنظر الى الوجود~~
الخارجي والذهني لبيان اطلاق ثبوت الاحوال بحسب الوجودين
وكونها من لوازم الماهية تحقيقه فيما نحن فيه فان اعتبار
الحيثية فيه بالنظر الى الوجود الخارجي وعدمه لبيان تجريد
المعروض عن العارض وعدمه في مرتبة سابقة على ثبوت ذلك
العارض ليتصف بها المعروض ويندفع المحذور اعني تحصيل الحاصل
او اجتماع النقيضين كما سيجيء تفصيله لا لبيان اطلاق الوجودين
بحسب الوجودين كيف فان انقسام احوال الماهية الى الوجود
الخارجي وغيره ليس الا بعد اعتبار عروض الوجود ولا
يتصور اطلاق ثبوته بحسب نفسه وغيره فيظهر ذلك من اعتبار
عروض الزوجية فان عروضها للماهية الاربعة من حيث هي
اعني لا بشرط الزوجية ولا بشرط اللازوجية وكذا عروضها
للماهية الاربعة من حيث هي اعني لا بشرط الوجود الخارجي
ولا بشرط الوجود الذهني فالماهية من حيث هي لها معنيان
منها ما هي الماهية لا بشرط اعني الماهية من حيث هي موجودة
في الخارج والذهن المعروض ومنها ما ذكر في حواشي حكمة العين ومنها
ما هو المراد ههنا ولكون المعنيين لا يجريان ههنا اعني في اعتبار عروض
الوجود بالقياس الى الوجود لاستلزام احدهما بالآخر على انه لا يبعد
~~ان يقال لما كان اتصاف الماهية من حيث هي بعد وجودها عليه~~
~~يتصف بالوجود الخارجي حال وجودها في الذهن بعد وجودها~~

علیه یتصف بالوجود الخارجی حال وجوده فی الذهن ایضا اذ
لا امتیاز فیه بین الوجودین فالماهیة الممکنة ما هیة للوجودین معا
مثلا فی الوجود واما الامکان فعروضه للماهیة من حیث هی
بالمعنی الاخیر علی ما قالوا فلا دلیل یقتضی ان لا یختلف
احواله بحسب الوجودین والا یقتضی اختصاصه بالعقل
بل یجوز ان الممکن قبل وجوده فی الخارج وفی الذهن
متصف بالامکان والا لزم الانقلاب فلا یتم ما ذکرتم
بل الجواب عنه کما اشار الیه الشارح بالفرق بین العرضین ولا فرق
وتحقیق تفصیله الی ان یقال کما ان اتصاف الماهیة بالوجود عند
وجودها فی العقل لا یحصل الا بصورته کذلک اتصافها بالامکان
عند وجودها فی العقل لا یحصل الا بصورته لانا نقول ذلک
عند تصور اتصافها واما اتصافها به عند وجودها فی العقل
لکونه من لوازم الماهیة فهی بعینه اتصافها به عند وجودها فی
الخارج واما امکانه بالنسبة الی وجودها الذهنی فان اجیب
اعترض علیه بان الماهیة من حیث هی موجودة فی الخارج
بناء علی ما قررتموه من قیام الوجود بالماهیة من حیث هی
فیجوز ان یثبت لها امر فی الخارج ولا تقدم فی ذلک کون
هذه الحیثیة انما هی بتحلیل العقل کما ان الجسم موجود فی
الخارج وعرضه له فی الخارج اعراض موجودة فیه ولا یمنع

فی الخارج فی مرتبة سابقة فی الخارج علی اتصافه بالبیاض واما قوله
والا لم یتم ما ذکره فالجواب عنه مبنی علی تغایر الاتصافات بالعقل
وتفصیل الفرق بینه وبین العروض وتحقیق تفصیله علی انه مبنی
علی تفسیر حقیقة العروض علی ما یتوقف علیه العروض فان حقیقة
العروض ما یتعین بها الموصوف من جهة کونه موصوفا فاذا کان تلک
الحیثیة مما لا یثبت الا فی العقل یجب ان یکون العروض عقلیا بخلاف ما یتوقف
علیه العروض فانه یجوز توقف وجود الشیء فی الخارج علی امر ذهنی فان قیل
ما ذکرتم انما یتم فی قبولها للوجود الخارجی واما فی قبولها للوجود الذهنی
فلا یتم اذ لا شک انه اذا اعتبرها العقل فی الذهن فقد اخذها
مع الکون فیه بعین ما ذکرتم وذلک لان المراد بالحیثیة المذکورة
کون الموصوف فی نفس الامر بحیث لا یعتبر معه تلک الصفة فی عروضها
له فی نفس الامر ویکون المعتبر فیه نفس الموصوف بناء علی ان حیثیة
الاطلاق عن العارض یجب ان یکون فی مرتبة سابقة علی مرتبة
اتصافها بذلک العارض ویمکن للعقل ان یلاحظ ملاحظة
مجردا عن تلک الصفة حین ملاحظة عروضها له فی الخارج او
فی الذهن ولیس المراد التجرد فی العقل سواء طابق الواقع
او لا کیف ولو کان کذلک لزم توقف کون شیء موجودا فی نفس
الامر علی فرض العارض واعتبار المعتبر ولم یسمع ثبوت تلک
الحیثیة ایضا فی الخارج اذ لا تجرد ثم فی العقل ولا شک انه کما لا یصح

الماهية بهذه الحيثية عند وجودها في الخارج بالنسبة الى الكون
وجودها فيه عبارة عن اخذها مع الكون فيه فلا يكون لها في الخارج
مرتبة سابقة على مرتبة وجودها كذلك لا يتصف الماهية بهذه
الحيثية عند وجودها في الذهن بالنسبة الى الكون وجودها فيه عبارة
عن اخذها مع الكون فيه فلا يكون لها في الذهن مرتبة سابقة على مرتبة
وجودها فيه ايضا بل نقول خلاصة ما ذكرتم انه لما لم يكن للماهية من
حيث هي بالمعنى المذكور الذي هو شرط القبول اعني الماهية لا بشرط
الوجود الخارجي ولا بشرط العدم فيه وجود في الخارج لكون وجودها
في الخارج عبارة عن اخذها مع الكون فيه وكان وجودها عند وجودها
في العقل لا سيما اخذها مع الوجود الخارجي ح والحكم القيام في القيام الخارجي
والقيام الذهني تعين ان يكون عروضه عقليا فعلى هذا نقول لما لم يكن
للماهية من حيث هي بالمعنى المذكور الذي هو شرط القبول اعني
الماهية لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم فيه وجود في الذهن
لكون وجودها في الذهن عبارة عن اخذها مع الكون فيه وكان وجودها
عند وجودها في الخارج لا سيما اخذها مع الوجود الذهني ح والحكم القيام
فيهما تعين ان يكون عروض الوجود الذهني للماهية في الخارج
فيلزم ان يكون عروض الوجود الذهني خارجيا وايضا يلزم
ان لا يتصف الماهية بالوجود المطلق بل يلزم ان لا يتصف بلوازمها
للعينية اصلا وايضا الماهية حال كونها في الذهن يتصف بالعدم

بالعدم الخارجي والا يلزم ان يتصف بالوجود الخارجي فيلزم ان يكون
الموجود الذهني موجودا خارجيا مع ان الصورة العقلية الحاصلة
في الذهن يمتنع وجودها في الخارج كما ذكر في شرح المقاصد وكما
ان العقل اذا اعتبرها موجودا في الخارج فقد اخذها مع الكون
فيه كذلك اذا اعتبرها معدوما فقد اخذها مع العدم فيه
فيمتنع سبق الحيثية المذكورة في العقل ايضا وايضا سلب المفهومات
السلبية التي لا يكون السلب في اصلها فيها للشيء اذا لم يكن خارجيا
ان يكون عقليا واما المفهومات التي يكون السلب في اصلها فيها لا يلزم من
عدم كون ثبوتها خارجيا كونه عقليا اذ مآله عدم الاتصاف كما صرح
في حواشي شرح حكمة العين ولا شك ان قولك الماهية من حيث
هي هي قولك الماهية المطلقة وقولك الانسان من حيث هو انسان
الى غير ذلك من العبارات الاطلاق بمعنى سلب التقييد لا التقييد بالاطلاق
فيكون مفهوما سلبيا كيف لو كان ثبوتها لكان عروضها للماهية
من حيث هي اعني لا بشرط الحيثية ولا بشرط عدمها ولا شك ان الحيثية
الثانية لا مدخل في مفهومه فيلزم ان يكون ثابتة للماهية حال وجودها
وعدمها فيلزم ان يكون الحيثية الاولى ايضا ثابتة لها حال وجودها
وعدمها خارجيتهم لما ذكرتم من ان هذه الحيثية انما ثبتت لها في العقل
وايضا لا شك ان العدم ما لازمه ثبوتها للماهية من حيث هي وهذه
الحيثية بعينه حيثية عروض الوجود فلو كانت الحيثية اعتبارية يلزم وجود

المعدومة الا انه في الاول فلانه يلزم من عدم تحققها في الخارج
كونها ثابتة في العقل لا تعقل المعدوم مجرد نفي كونه شيئا خارجيا
وهو كاف في المعدوم اعني نفي ان عدم كون عروض الوجود خارجيا
لانا نقول فح يلزم ان يكون عروض العوارض الخارجية عقلية
اذ ثبوت هذه الحالة لها ليس خارجيا ايضا والا يلزم التسلسل انتهى
الى حيث يكون عروضها عقلية فبطل ما قلت وهذا الشيء في الخارج
بوجود متعدد ومع تعين ان يكون قبولها له في الذهن ووجوده في الذهن
بوجودات متعددة ليس بجائز ان يكون الماهية من حيث هي اعني
لا بشرط الوجود الذهني ولا بشرط العدم فيه موجودة في الذهن في مرتبة
سابقة على وجودها الخارجي وهذا معنى قوله فانها وان كانت موجودة في
العقل لكن للعقل ان يلاحظها غير مقيدة بهذا الوجود وعدمه لتعلم جواب
النقض بالوجود المطلق اذ الاتصاف بالمطلق اما في ضمن الخارجي
او الذهني فيلزم توقف اتصافه به في ضمن فرد على اتصافه به في
ضمن فرد آخر فلا محذور فيه [illegible] بلوازم الماهيات ان اراده
ان عروضها للماهية من حيث هي بالمعنى الثاني فمدفوع بالفرق
بين الوجود ولوازم الماهيات فان الوجود مما لا تقوم بمحله بدونه
كما صرح به الفاضل الشريف فلا يتصور لمحله مرتبة سابقة على
مرتبة وجوده واما لوازم الماهيات فليس كذلك [illegible] الا انها لا
تنفك عن الماهية فحكمها حكم البياض [illegible] مع عدم انفكاكه عن الانفصال

هل يلزم ان لا المصنف

في الخارج كما تصور للموصوف مرتبة سابقة في الخارج عن مرتبة اتصافه
به كذلك الزوجية فانها وان لم يكن منفكة عن ماهية الاربعة
لا خارجا ولا ذهنا لكن ماهية الاربعة في مرتبة وجودها
السابق على الزوجية ليست متصفة لا بها ولا بنقيضها و
ان اراد ان عروضها للماهية من حيث هي بالمعنى الثاني فمدفوع
ايضا لكن لا بالفرق بين الحيثيتين اذا التصريح على خلافه في الدليل
وقد سبق انه لا يقدح فيه التعميم من بعض الوجوه بل بمنع كون ثبوت
الحكمية بالمعنى الثاني عقليا لما سبق ان المراد بها تعميم عروض لوازم
الماهيات الى الوجودين فيجب ان يكون ثابتة حال كونها في الخارج
وفي الذهن واما قوله وايضا الماهية فجوابه انه لما كان قيامه
بالماهية من حيث هي لم يكن التشخص الذهني مما هو اتى معروضه والحكم
ان الماهية بهذا الاعتبار موجودة في الخارج اذ فرضنا قيام
الوجود بها لا معدومة فيه واما الماهية الموجودة من حيث انها
موجودة في الذهن وتخصصه ليست معروضة له بل يمتنع و
جودها فيه كما ذكره في شرح المقاصد فان قيل ح لا يكون الماهية
من حيث هي موجودة في الذهن بل الموجود فيه هي الماهية
الموجودة بالوجود قلت تعدد وجود الماهية في العقل وان كانت
موجودة في الخارج ايضا لكن للعقل ان يلاحظها غير مقيدة بالوجود
الخارجي اذ عدم تقوم محل الوجود بدونه عند وجوده في الخارج

واما عند وجوده في الذهن فيكون الوجود الخارجي كساير الصفات
وكذا حال العدم الخارجي عند وجود الماهية في الذهن فعلى تقدير
عدمها ايضا لاند[فاع] الاشكال واما قوله وايضا الحيثية امر عدمي
فمدفوع بانه ليس المراد ههنا الاستدلال بعدم كون ثبوت
الحيثية في الخارج على كونه عقليا لضرورة الحجر بناء على كونه
ثبوتيا في الخارج يكون عدمه كما احتيج على الاشكال المشهور
عند نقل الكلام الى تلك الحيثية وسيأتي تفصيله لونيا فصل يعلم
الى الحق كما سبق بل المراد ان تلك الحيثية لا يتصور للماهية الا حال
كونها في العقل من غير نظر الى كونها وجودية او عدمية ولا الى
كيفية عروضها للماهية فاذا ثبت ان قيام الوجود بها ليس الا
من هذه الحيثية يلزم ان يكون قيامه بها عقليا وبما ذكرنا ظهر ان
منشأ الغلط في النقض السابق ماذا فان قيل لا معنى
لكون الماهية موجودة في الخارج الا اتصافها به فاذا كان
الاتصاف به عقليا ولا شك ان ثبوت العدم ايضا عقلي لكونه
عبارة عن سلب الوجود عن موصوفه فاذا كان عروضه للماهية
من حيث كان السلب بعينها فلزم ان يكون الماهية في
الخارج عارية عنهما فلا يكون الانفصال بينهما حقيقيا مع انهم
صرحوا به وان جوز تخلف الاتصاف بالعارض عن الاتصاف
بالحيثية بناء على تجويز تخلف الاتصاف به عن عروضه بل تخلف

تخلف عروض العارض عن الاتصاف بالحيثية ايضا فان الدليل
الذي ذكر لبيان وجوب سبقه الاطلاق في كل عارض وثبوتها
في مرتبة سابقة عليه لتحصيل الحاصل او اجتماع النقيضين كما يدل
على عدم جواز تخلف عروض العارض عن الاتصاف بالحيثية
كذلك يدل على عدم جواز تخلف الاتصاف عن الاتصاف بل
عدم جواز تخلف العروض عن الاتصاف لكن سلم انه التخلف
الثاني فلا فرق بين تخلف الاتصاف بالعارض عن الاتصاف
بالحيثية وبين تخلف عروض العارض عن الاتصاف بالحيثية
في الجواز وعدمه لانا نقول الانفصال المعتبر بينهما انما هو بحسب الذهن
والكشف منحصر فيهما بمعنى ان كل شيء فهو في الذهن اما متصف
بالوجود او العدم هذا هو المراد مما صرحوا به لانا نقول نحن نعلم
بالضرورة انا لو قطعنا النظر عن فرض العارض واعتباره
فان الموجود متصف في حد ذاته بالوجود عند وجوده فاعله
فالجواب ان الماهية في حد نفسها متصفة بالوجود الخارجي
لكن لا اتصافا موجبا للامتياز في الخارج كما في اتصاف
الجسم بالسواد بل موجبا للامتياز في العقل فالاتصاف العقلي
بحسب نفس الامر معناه ان يكون الشيء بحالة يمكن للعقل ان ينزع
منه صفة ويصفه بها وهذه الحالة ثابتة للشيء في نفسها لا تتوقف
على فرض العارض واعتباره وليس في الاتصاف بهذا المعنى

انضمام احد الشيئين الى الآخر فلا يصح الترديد بان يقال اما ان يكون
الاتصاف بحسب الماهية بشرط الوجود او بشرط العدم لعدم الواسطة
وكلاهما محال اما الاول فلكونه مستلزما ان يكون الماهية موجودا قبل
وجودها واما الثاني فلكونه مستلزما اجتماع النقيضين حتى يحتاج في دفعه الى
اعتبار الحيثية في انضمامه بل يطابق هذا الاتصاف هو ذات الموصوف
فقط واما عروض الوجود لها فهو عبارة عن نسبة العقل الوجود اليها
عند نزعه منها وتفصيلها ولا شك ان الترديد المذكور يجري
ح فيحتاج في دفعه الى اعتبار الحيثية المذكورة واذا ثبت ان
هذه الحيثية انما يثبت لها في العقل يجب ان يكون عروضه عقليا
فان قيل الظاهر ان العروض عبارة عن حصول صورة الشيء
في العقل فلا يجري الترديد المذكور ح في العروض ايضا اذ عروضه
لها ليس منشأ للآثار الخارجية كيف ولو كان ذلك منشأ
لها للزم كون الوجود الذهني عند تحصيل العقل الماهية الموجودة
في الخارج الى ماهية ووجود خارجي موجودا خارجيا ومنشأ للآثار
الخارجية وهو وجود ابو الوجود الذهني هو حاصل عند تحصيل العقل ذلك
الوجود الذهني الى ماهية ووجود ذهني فاذا لم يكن عروضه
منشأ للآثار الخارجية لم يلزم تحصيل الحاصل ولا اجتماع النقيضين
اذ التناقض ليس الا في حصول الشيء بحصولين فكذا العروض
بالمعنى المذكور ليس بمجرد فرض العقل واختراعه بل يجب ان يكون

فلعدم كونه عقليا

ان يكون الموصوف بحاله يصح للعقل ان ينتزع منه ذلك الوصف
وينسبه اليه فيجب ان يكون الموصوف هو ما يحده العقل موصوفا
فلو كان موصوف الوجود هو الماهية بشرط الوجود لكان الموصوف
ايضا هو الماهية الموجودة فيلزم ان يكون الموجود موجودا قبل
وجوده واي فرق بينه لما كان اعتبار الحيثية ناشئا من الترديد
المذكور وكان الترديد المذكور موقوفا على التمايز والتعدد
بين الماهية والوجود وكان ذلك التمايز والتعدد مختصا باعتبار
عروضه كان اعتبارها ايضا مختصا الى عروضه ولما كان عروض
الوجود لها مستلزما لكون الموصوف بحيث يصح للعقل ان ينزع
منه صفة الوجود وكان ذلك موجبا لكون الموصوف هو ما يحده
العقل موصوفا به فلو كان موصوف الوجود هو الماهية بشرط الوجود
لكان الموصوف ايضا هو الماهية الموجودة ولو كان الموصوف
هو الماهية بشرط العدم لكان الموصوف ايضا هو الماهية
المعدومة فيلزم اما تحصيل الحاصل او اجتماع النقيضين ولهذا
بين الفساد بحسب اتصافه لا يقال كيف يصح الحكم باتحاد الموصوف
مع المعروض مع ان العروض في العقل والاتصاف ثابت
في نفس الامر لا يتوقف على فرض الفارض واعتباره لا
لانا نقول الموصوف هو الماهية كما ان المعروض هو
الماهية ايضا واختلاف حكمي ظرفي الاتصاف والعروض

لانو حيث احكاما داتى المعروض والموصوف فموجب الصدق
والمطابقة ليس الا هذا فان قيل محصله ما ذكر ان الوجود
عبارة عن الاتصاف بالوجود لا عن عروضه وان الاتصاف المذكور
لا يتوقف على فرض الفارض واعتباره فلو قطعنا النظر عن جميع
الاذهان بل عن المبادى العالية لا يخ اما ان يكون تحليل الموجود الى
الوجود على قياس الشئ الى امور داخلة فيه او الى امور خارجة عارضة
او الى امور خارجة مباينة لضرورة الحصر فعلى الاول يلزم ان يكون
الوجود جزءا وعلى الثاني يلزم ان يكون عروضه خارجيا وعلى الثالث
يلزم ان لا يتصف الماهية به فلا يكون موجودا قلنا ان اعتبر الاتصاف
بحسب نفس الامر تحليل الشئ ان قياس الموجود الى الوجود [illegible] الى الامور
الخارجة العارضة بمعنى ان الموصوف بحاله لو تصورها العقل لوجدها
كذا وهذا المعنى ثابت ان لم يوجد ذهن دائما وان اعتبر بحسب الخارج
[illegible] الخارج الا انه الى رجه وترتب
الاثار الخارجية عليه لوجود علته لكن اذا لاحظه العقل مع وجود
علته او آثاره ينتزع منه العقل صفة الوجود ويصفه به كما ان مفهوم
الحيوان ومفهوم الناطق لا يتصور الا عند ملاحظة العقل وتحصيله
وليس في الخارج الا نوعه [illegible] صح تحليل العقل الى
المفهومين الا ان صحة النزع في الذاتيات يكفي فيه ملاحظة الذات بخلاف
الوجود فانه لا بد فيه من ملاحظة امر آخر من وجود علته او اثاره ولا

ومثله المأمور البسيط 12 الخارج

ولا شك في ذلك ان يكون تحد انه شئ في الخارج كما ذهب اليه طائفة
من العلماء في الاجزاء لو الحس ما جاء من المادة والفصل
من الصورة بل يكفي فيه التحليل المحض كما في تحليل الاجزاء المحمولة
عن البسيط الخارجي ومما ذكرنا يظهر الفرق بين الوجود والذاتيات
مع كونهما منتزعين من الذات وتبين ايضا ما قال ان كان الاتصاف
العقلي عبارة عما ذكر يلزم ان يكون الحكم بثبوت المشتق كاذبا لما
بينتم انه لا ثبوت له الا عند فرض العقل وذلك لما بينا ان المراد
بثبوتها لها كونها منتزعة منها بضرب من التحليل لا ثبوتها لها ثبوت
الاعراض لمحالها ومما يقال من ان المفهوم من لفظ الموجود ما قام به
الوجود فعلى ما ذكر لا يتحقق القيام على ان المتبع في العلوم العقلية
البرهان لا الاستشهاد ولا ما يوهمه اطلاق اللفظ فان قيل فعلى
ما ذكر يكون ترتب الاثار الخارجية مع الاتصاف بالوجود كما لو كان علية
واحدة فيكونان بمعنى فما معنى ما صرحوا بان الوجود صفة بها يصدر
عن الموجود اثاره الخارجية قلنا الامر الظاهر في الخارج من وجود
فاعله ترتب الاثار الخارجية عليه وفي الذهن التحليل المذكور وهما
[illegible] في نفس الامر ان للفاعل في نفس الامر لكن تجد العقل
[illegible] ترتبا عقليا بحسبه يصح ان يقال وجد فصار مظهرا
للاثار الخارجية فيكون الوجود بحسب تصوره العقل لوجده سابقا
من العدم وانه [illegible] لا باعتبار الوجود لانها تابعة للوجود قبل ان يوجد

الا انا نعقله الا باعتبار الوجود فان قيل الحيثية المذكورة اللاحقة
للوجود ليست بعدها بل هي حالة بينها العدم حال وجوده في الذهن
قلنا هذا هو المراد بما ما صرحوا به سواء سمي هذه الحيثية بعد ما سبب
كونها منشأ آله اولا فهذا نهاية ما يمكن فيه من التوجيه لمعنى الاتصاف
العقلي على ما ذكر في الشروح والحواشي ويرد عليه انه لا شك ان الاتصاف
عبارة عن الارتباط الصفة بالموصوف فلا يخ اما ان يكون قبل نزع
صفة الوجود ارتباط بين الماهية والوجود بوجه من الوجوه اولا فان لم يكن
قبل النزع بينهما ارتباط بوجه من الوجوه لم يصف الماهية به وسوط وان
كان فلا يخ اما ان يكون ذلك عبارة عن الحيثية المذكورة او عن امر آخر
فان كان عبارة عن امر آخر فلا بد من بيانه حتى يتكلم عليه وان كان
عبارة عن الحيثية المذكورة فمع الحيثية المذكورة على ما قالوا ان لا تكون
في الخارج حاصل ومعقول لكل منهما ممتاز عن الآخر بالوجود كما في قيام
السواد بالجسم بل الموصوف بحيث لو تصوره العقل ينزع منه قابلا ومقبولا
ويحد بينهما النسبة صادقة مطابقة للواقع فح لا يتصور الارتباط
بينهما الا بعد النزع اذ قبل النزع ليس في الخارج المذكور انضمام احد الشيئين
الى الآخر حتى يتصور بينهما نسبة ارتباطية وكذا لا يتصور صلاحية
~~اعتبار تلك النسبة ايضا بل يكون اعتبار النسبة كاعتبار ما بين الشيئين~~
ونفسه فلا يتدرج الارتباط بينهما في تلك الصلاحية بل يكون ارتباط الوجود
للماهية قبل النزع كصلاحية زيد بسبب وجود بان يتصف بالكتابة فيكون تلك

ملك الصلاحية التي جعلها الحيثية عبارة عنها بالعكس الى حين نزع
الوجود حتى يتصور قابل ومعقول بان يكونا موجودين بوجودين متغايرين
ويصح بعده اعتبار الربط بينهما اعتبارا مطابقا للواقع ولا يمكن ان
يجد صحة النزع الوجود المقبول حينئذ ليس بل يصح كيف فانا لو فرضنا
ماهية مركبة عن الوجود وغيره ولم نحكم بمجرد ذلك بكونها موجودة
الى ان نعدم دليل على وجود القابل الوجود لها مع كونه نفس الوجود
من المعقول الثابتة والجواب عنه انهم قسموا الوجود الى الوجود الخارجي
~~في الخارج بعض الافاضل وعليهما مع واحد فقد جعل الذي في الخارج على~~
الموجود لا يحصل فيها ان الشيء اذا وجد في الخارج ليس له وجود متعدد
المسمى بالوجود ووجود آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول في الماهية
اذا كانت فيكونها وجودها والماهية انما يكون قابلا للوجود عند وجودها
في العقل على ما قيل كذلك ليس للوجود عند اتصاف الشيء به وجود متعدد
ولو فرضه الذي هو عبارة عن وجود المحمول وثبوته للموضوع وجود آخر بل
للعقل عند ملاحظة الى موضوعه ان يعتبره ثم يعتبر ثبوته للموضوع اعتبارا
مطابقا للواقع لا بمجرد الفرض فح يجد عارضا وثبوت ذلك العارض
لمعروضه ويكون لكل منهما وجود متعدد وان لم يعتبر شيء لا الماهية الموجودة
التي من شانها ذلك عند الملاحظة بينهما وبين الوجود فالمراد بالاتصاف
العقلي ليس الا صلاحية الوجود الخارجي لان نزع العقل منه ثبوت الوجود
للماهية فيكون ذلك الثبوت ثبوتا واتصافا لمجرد ذلك الصلاحية كما ان

نفسه والى الوجود

وحاصل الكلام ان اعتبار وجود الارتباط
قبل النزع وكذا الاتصاف عبارة عن
الحيثية المذكورة ومع عدم وجود
الانضمام والمقصود علم مما ذكر
فليتأمل حسنه زاده

ان الماهية موجودة في نفس الامر بمجرد صحة نزع العقل الوجود منها وتلك
الوجود وجودها فيما قبل لا بمجرد صلاحية لان ينتزع منه العقل صفة
الوجود ويكون اعتبارية ونسبته الى الماهية متأخرا ومتفرعا
على نزع العقل تلك الصفة من الماهية الموجودة بدون اعتبار
اندراجها في تلك الصلاحية بوجه من الوجوه اصلا بناء على اقتضائها
طرفين متمايزين احدهما منسوب والآخر منسوب اليه بل الحق ان
اقتضاء الاتصاف الذي هو عبارة عن وقوع المسند للمسند اليه
ذلك اذا كان للوقوع وجود متعدد واما اذا لم يكن كذلك فاذا
كان المبدأ المحمول موجودا متعددا مغايرا لوجود موصوفه يكون قياس
وقوع ذلك المبدأ الى نفسه كعكس الوجود الى الموجود فما قبل
فيكون مبدأ المحمول ثابتا للموضوع في نفس الامر لكونه صالحا لان ينتزع العقل
منه تلك النسبة العقلية عند قياسه الى موضوعه لكن لما كان مبدأ المحمول
ممتازا عن الموضوع بوجود متعدد كان ذلك الثبوت ايضا ممتازا
على الموضوع بواسطة امتياز محله كما في الكتابة للحجر فان امتياز
الشيء فيهما يكفي فيه وجود محله كما صرح به الفاضل الشريف وكذا الاضافة
العقلية اعني الامتيازية تكفي فيها اتصاف وجود محله وان لم يكن لمبدأ
المحمول وجود متعدد يكون نسبة وقوعه بالقياس الى الموضوع كنسبة
الى مبدأ المحمول في القسم الاول لعدم امتيازه عن الموضوع بوجود مستقل
حتى يصلح لان يكون منشأ للانتزاع لذلك الانتزاع صلاحية الانتزاع موقوف على
وجود

وجود ما ينتزع هي منه في الجملة فيكون صلاحية الانتزاع محتاجا الى
الموضوع فيكون الموضوع بحسب يصح للعقل ان ينتزع منه تلك
الصفة ونسبتها الى موصوفها ولما كان الوجود من الصفات العقلية
يكون منشأ صلاحية انتزاع اتصاف الشيء به ذات الموضوع فيكون
الماهية متصفة به في نفس الامر بمجرد تلك الصلاحية وما ذكره يحتمل ان
يحمل على ما ذكرنا واعلم ان الاعتراض المذكور خلاصة ما اورده بعض
الافاضل على تقسيم الاتصاف العقلي الى المعنى المذكور قائلا بان طائفة
النسبة لامر واحد غير معقول بل الظاهر ان الاتصاف معنى نسبي لا يعقل
الا في متعدد عند حصول الموصوف في الذهن او في الخارج على ان
يكون موصوفه في الخارج او في الذهن لا ينقضي اتصافه به نعم يمكن
ان يكون عند وجوده في احدهما صالحا لان ينتقل منه هذا الوصف
ومجرد هذه الصلاحية ليس باتصاف بذلك الوصف حقيقة بل منشأ
لان يتصف به في العقل وان سمي هذه الصلاحية اتصافا فالسبب
كونه منشأ له فلا مناقشة وايضا قوله ان نفس الامر هي نفس الشيء
ومعنى كون الشيء موجودا في نفس الامر انه موجود في حد نفسه وذلك
اما في الخارج او في الذهن وحصر وما فيهما والاتصاف بالمعنى
المذكور ليس في الخارج بمعنى الاعيان وهو ظاهر ولا في الذهن
قبل ان ينسب احدهما الى الآخر فيلزم ان يكون لنفس الامر محل
وراء الخارج والعقل وهو لم يعقل والجواب انه قال الدفع هو الدفع وقدم

تحققه ولا باس بان نزيده بيانا فنقول لا شك ان الاتصاف
ليس من الامور الموجودة في الخارج بل الذي يقصد الاتصاف
ان كان خارجيا على نحو اتصاف الجسم بالبياض وهو الجسم والبياض
في الخارج وان كان خارجيا على نحو اتصاف الجسم بالعمى فهو
الجسم في الخارج دون وجود العمى فيه وان كان عقليا وهو موضوعه
في نفس الامر واما الاتصاف فانه لما كان عبارة عن الوقوع كما اشرنا
اليه يكون نسبته الى الطرفين كنسبة الوجود الى الماهية فكما انه ليس
للماهية تحقق ولعارضه المسمى تحقق آخر ليس للطرفين تحقق وللعارض كذلك ح بالوجود ح
المسمى بالاتصاف تحقق آخر كما في القسم الاول بل وقد لا يكون لمبدأ
المحمول ايضا تحقق آخر كما في سائر الاقسام ومنه حمل الذاتيات ثم ان
مبدأ المحمول قد يكون لكونه من قبيل الاضافة مستلزما لتحقق شيء
آخر خارج عن معنى القضية فليس للاتصاف في جميع ما ذكر من الاقسام
تحقق مغاير لتحقق الطرفين بل قد ينتزعه العقل من الطرفين كما في القسم
الاول وقد ينتزعه من ذات الموضوع كما في سائر الاقسام نعم اذا
لاحظ العقل وفصله تحدث في الكل عارضا ومعروضا ونسبة فانه او
الحاكية تكون لكل من الطرفين وجود متعدد في العقل وللنسبة ايضا
وجود آخر مغاير لوجود كل منهما فالنسبة الخبرية تقتضي بعد دا وطرفين
لكن هذا حال الحكم واما اذا لم يتصور لم تتحقق الا صحة انتزاع الاتصاف
فلا يكون للاتصاف تحقق فالحاصل ان ما يعتبره العقل ان مطابق الحكم

تحقق الاتصاف يستدعي تحقق الطرفين وكذا الحكم في الخارج او في
الذهن يستدعي تحقق الطرفين فيه لكن الاتصاف ليس بمتحقق في الخارج
اصلا كما عرفت بل تحققه انما هو في الذهن وهو يستلزم تحقق الطرفين
فيه ايضا فمطابق الحمل ومصداقه في قولك الجسم ابيض هو ذات
الجسم والبياض الحال فيه وفي الذاتيات خصوصية الموضوع من غير ملاحظة
امر آخر وفي مثل قولك السماء فوق الارض هو ذات السماء والارض على
ما قيل ولكن فيه تامل وفي قولك زيد اعمى وهو زيد في الخارج على
وجه مخصوص بالبصر فليس في الخارج هاهنا زيد وعمى بل الموجود فيه زيد فقط ليس ح
الا ان العقل يحتاج في هذا الحمل الى ملاحظة امر زائد عليه وهو
البصر والمقابلة بينهما لعدم مصاحبته به فتدبر حيث انه ليس
في الخارج الا ذات الموضوع فشبيه حمل الذاتيات ومن حيث انه
يستدعي ملاحظة امر خارج عن الموضوع والمقابلة شبيه حمل
الاضافات وقس عليه حال المحمولات العقلية فان مصداق الحمل
كما فيها ليس الا ذات الموضوع الا ان العقل يحتاج في حمل هذا الى
ملاحظة امر زائد خارج عن ذات الموضوع فعلم ان مطابق
الحكم الحملي قد يكون ذات الموضوع فقط وقد يكون ذات الموضوع
مع مبدأ المحمول وقد يكون ذاته مع امر مباين وعلى هذا قال بعض
الافاضل ان النسبة الوصفية مطابقة للنسبة الى رجحه وفي الصدق
به تكلامه ما دل بما ذكرنا وهو ان مطابق الحمل في زيد موجود

هاهنا ث

جلا

ص هنا ك ح

هو ان زيدا موجود المطابقة ان يمكن للعقل ان ينتزع منه الاتصاف وقد
عرفت ان الاتصاف عبارة عن ثبوت المحمول للموضوع كما انه لا استحالة
في انتزاع العقل منه وجود في نفسه كذلك لا استحالة في صحة نزعه
منه وجود محمولي وليس تفصيله وتفصيل الفرق بين الذاتيات والعرضيات
وان خفي عليك بعد ذلك شيء فاستوضح بما ذكر في مطابقة الذاتيات
من الاشكال ومعنى اذا تمهد هذا فنقول ان اراد بقوله وجود هذه
الصلاحية ليس باتصاف فسلب تحقق الاتصاف في نفسه فمسلم ولكن ليس
كلامنا في تحقق نفس الاتصاف وان اراد انه ليس باتصاف لا انه علة
اثبات الاتصاف فممنوع واما قوله اذ الاتصاف بالمعنى المذكور ليس في الخارج
فالجواب عنه ان منع كون الخارج او الذهن ظرفا للاتصاف سواء
يكون وجود الموصوف في احدهما منشأ لصحة انتزاع العقل ذلك
الاتصاف منه بل ان يكون الموصوف باعتبار هذا النحو من الوجود الواقع
الذي يعتبر مطابقة الحكم ولا مطابقته له فان زيدا الموجود في
الخارج هو بعينه مطابق للحكم بالعمى وغيره من الصفات
التي يتصف بها في الخارج ثم ان اشترط في الوجود الذي
هو طرف الاتصاف تقدمه على الاتصاف فيلزم ان لا يكون الاتصاف
بالوجود الخارجي خارجا لكن يلزم ان لا يكون الاتصاف بالوجود
في نفس الامر بحسب نفس الامر لاقتضائه العدم تقدم الشيء على نفسه وان
اكتفى بمجرد كونه منتزعا عن الماهية الموجبة بذلك الوجود لزم ان

بحسب ان
ان يكون الاتصاف بالوجود الخارجي بحسب الخارج فانه منتزع
من الماهية الموجودة في الخارج بالوجود ان اعتبر تقدم كون الاتصاف
بنحو من انحاء النحو من الوجود ان يكون الماهية في ذلك النحو
من الوجود غير ملحوظة بذلك العارض وظاهر ان الماهية
ملحوظة بالوجود الخارجي وكذا في الوجود في نفس الامر
ملحوظة به بحسب نفس الامر وكذا في الوجود العقلي ايضا ملحوظ
بحسب نفس الامر لكن العقل اذا جرده عن ملحوظة الشيء العارض
فهو في هذا الاعتبار معرى عن جميع العوارض حتى عن هذا
الاعتبار فهذا النحو من الوجود ظرف الاتصاف به كما هو نحو من انحاء
وجود الماهية في نفس الامر ولكن هذا النحو من الوجود متقدم على
سائر الاتصافات فلو اعتبر التقدم لتم الكلام لانا نقول
ان هذا النحو لا تقدم له على نفس الاتصاف بهذا النحو
ولا يصح اشتراط التقدم فتامل فيما ذكرنا من معنى الاتصاف
العقلي يندفع الاشكال المشهور وهو ان ثبوت الشيء مفهوما
السوية التي لا يكون السلب احدهما ليس فرع ثبوت ذلك
الشيء ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا فاذا كان
الوجود زائدا في العقل بل بحسب نفس الامر في العقل يلزم
ان يكون قبل ثبوته له في العقل وجود اخر فيه ويتسلسل الكلام
الى ذلك الوجود ويصل الوجود الى غير النهاية فهذا الحد لا ينتهي

قالوا

مع المتكلمين لنا فمن للوجود الذهني على انهم ان ثبوت الصفة الموجودة
في الخارج لموصوفها فرع وجود موصوفها في الخارج واما المفهومات
الاعتبارية التي ليس السلب داخلا في مفهومها كالامكان و
الوجوب والوجود فليس ثبوتها لموصوفها فرع وجود تلك الموصوفات ث
اما في الخارج فظ واما في الذهن فلانهم لا يقولون به بل
قالوا ان ثبوتها لموصوفاتها يتوقف على تمايزها التي هي [illegible]
الوجود عندهم كما في المبسوط فان اجتماع النقيضين يستلزم عين
اجتماع الضدين وليس شيء منهما موجودا عندهم لا في الخارج
ولا في الذهن واما القائلون بالوجود الذهني فعندهم ثبوت
الاوصاف التي لا يكون السلب داخلا في مفهوماتها يتوقف على
وجود موصوفاتها ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا وثبوت
الوجود للماهية ان كان ذهنا يتوقف على وجودها في الذهن
قبل وجودها فيلزم كونها موجودة مرتين بل يلزم الوجودات الى
ما لا نهاية له اذ ليس نحو الاتصاف بهذا المعنى انضمام احد شيئين
الى الآخر حتى يحتاج الى وجود الموصوف قبله بل مطابق صدق الاتصاف
مجرد الموصوف فقط فلا يلزم ان يكون قبل الوجود وجود آخر ولانا
الوجود ثم اذا حصل العقل الماهية الموجودة الى الماهية من حيث
هي والوجود ونسبتها الوجود بالثبوت يكون الماهية التي نسب الى
الوجود موصوفة في العقل بالوجود فان حصل تلك الماهية التي خلطها

الذهني

اذا خلطها انضا الى الماهية ووجودا ونسب اليها الوجود كان لها
وجودا آخر لكن لا يلزم للعقل هذه الاعتبارات دائما بل لا يمكن فينقطع
التسلسل بانقطاع الاعتبار فان قيل التسلسل المذكور وان لم يمكن
بالنسبة الى الادراكات البسيطة لكن يمكن بالنسبة الى المبادي العالية
بل يجب والا يلزم الجهل وكون بعض كمالاتها بالقوة قلنا هو مبني
على كون علمها بالاشياء بحصول صورها وعلى وجوب التعقل المذكور
في المبادي بالنسبة الى معلوماتها لكونه كمالا لهم وعلى لزوم التسلسل على
تقدير الوجوب وهو الكل ممنوع فان قيل لا شك ان اتصاف زيد بالعمى عبارة ده
عن كونه منتزعا عن امر موجود في الخارج اذ لا حظ للسلب من الوجود
الخارجي ثبوتا كان هذا فليس فيه انضمام احد الشيئين الى الآخر
فيلزم ان لا يتوقف ذلك النوع من الاتصاف الخارجي على وجود امر صورته
لعدم تحقق الانضمام وايضا لا يتم الاستدلال على الوجود الذهني
بثبوت المفهومات الثبوتية على المعدومات اذ لا شك ان اتصاف
تلك المعدومات بتلك المفهومات ليس بانضمام احد الشيئين الى الآخر
وايضا يجوز ان يكون الاتصاف بالوجود من قبيل ذلك النوع
من الاتصاف الخارجي فلا حاجة ثانيا في دفع الاشكال الى جعل
اتصافه عقليا والجواب ان من يمنع توقف الاتصاف بالمعنى المذكور
على وجود موصوفه فعنده انما يحقق ثبوت شيء لشيء اذا حصل
العقل واثره بالعقل في نحو عارضا ومعروضا ونسب احدهما

الى الآخر بالنسبة مطابقة للواقع فيجب ان يكون للموصوف
موجودا سابقا والاعتبارية ولا نسبة كما اشرنا اليه وكذا مناط
الاستدلال عنده نسبة المفهومات الثبوتية للمعدومات عند العقل
العقل وملاحظة نسبة احدهما الى الآخر نسبة مطابقة للواقع
وسيجيء تفصيل الكلام في صحته وفساده واما الاشكال الثاني
فجوابه ان كون الاتصاف بالوجود عقليا انما يثبت بملاحظة عدم
جواز كون ثبوت الوجود للماهية بشرط الوجود او بشرط العدم
لاستلزام الاول تحصيل الحاصل والثاني اجتماع النقيضين فيجب ان
يكون عروضه للماهية من حيث هي فاذا ثبت ان هذه الحيثية
انما تثبت لها في العقل يجب ان يكون عروضه عقليا كما سبق
تفصيله فبعد ذلك يندفع الاشكال المشهور ايضا وليس القول
بكون عروضه عقليا اندفع بذلك الاشكال حتى يرد ما ذكره من هنا ف
غلط بعض الافاضل في تحرير الاشكال المشهور حيث قال ان اتصاف
الماهية بالوجود الذهني ليس خارجيا وهو ظاهر فلا بد ان يكون ذهنيا
واي ان الاتصاف الذهني الموجب للامتياز في الذهن يتوقف
على ان يكون للموصوف وجود ذهني فيلزم ان يكون للماهية
وجود آخر سابق في الذهن او توقف الشيء على نفسه ولا يمكن ان
يقال فيه ما يقال في الوجود الخارجي من ان المعروض هو الماهية
من حيث هي مع قطع النظر عن وجودها الخارجي وهذه الحيثية انما تثبت

انما تثبت لها في العقل فيلزم ان يكون الماهية متصفة بالوجود الخارجي
وقابلة له في العقل دون الخارج حتى يلزم ان يكون الوجود الخارجي
للماهية موقوفا عليه بل اللازم توقف الوجود الخارجي على
الاتصاف به على وجود الماهية في العقل ولا محذور فيه اذ الماهية
من حيث هي مع قطع النظر عن وجودها الذهني لا يمكن ان يكون معروضة
للوجود الذهني اذ عروض الصفة الثبوتية لشيء يتوقف على ثبوت المعروض (بوجه ما)
نفسه فان كان العروض ذهنيا يتوقف على ثبوته في الذهن والا فعلى
ثبوته في الخارج ولا شك ان الوجود الذهني صفة ثبوتية عارضة للماهية
في الذهن دون الخارج فيتوقف على ثبوتها في الذهن فيلزم ما ذكر من
المحذور لكنا نقول ان القول بعروض الوجود للماهية من حيث هي
لدفع المحذور اللازم من كون ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له
وليس كذلك لما عرفت انه فاسد ثم قال واما ثانيا فلا يلزم توقف وجود
الشيء في نفس الامر على تقدير ذلك الشيء ووجود ماهيته في الذهن
على تقدير كون الموجودية عبارة عن الاتصاف بالوجود الخارجي في
الذهن كما هو مقتضى ما ذكره وليس كذلك فانا نحكم جزما ضرورة
بان زيدا موجود في الخارج وان لم يتحقق في ذهن ذاهن وجوده
في الذهن فضلا عن توقفه على وجوده في الذهن لا يقال معنى موجودية
الشيء في نفس الامر ليس عبارة عن الاتصاف المذكور ولا يتوقف
عليه بل كون الشيء بحيث اذا حصل في الذهن كان متصفا بالوجود

الخارجي وهو متحقق قبل تلك الاتصاف ولا يتوقف على الوجود الذهني
لانا نقول ننقل الكلام الى تلك الحالة والحيثية فنقول ان كان اتصاف
الماهية بها في الخارج يلزم تقدم الوجود الخارجي عليها فيلزم ما يلزم من
كون اتصاف الماهية بالوجود الخارجي في الخارج وان كان في الذهن
يلزم توقف موجودية الشيء في نفس الامر على تعقله ووجوده في الذهن
وايضا يلزم ان لا يتحقق تاثير الفاعل في الاثر لانه في الاتصاف بالوجود كما
سنذكره فلو كان ذهنيا يلزم ان يتوقف ذلك التاثير على تعقل جهة
مع انا نعلم بالضرورة ان التاثير في الممكنات حاصل تعقل او لم يتعقل
كيف والتاثير في المعلول الاول يحصل اولا ثم يحصل تعقله ووجوده
في الذهن ان امكن وان توقف تاثيره فيه على تعقله ووجوده في
الذهن يلزم الدور وهو ظ انتهى كلامه والجواب عنه انه لما كان الثبوت
العقلي عبارة عن كون الشيء بحيث لو تصوره العقل لوجده موصوفا
بالوجود لا عن تصوره ونسبته بالفعل عبر عنه بالحيثية لاظهار ذلك المعنى والا
فالحيثية المذكورة بالحقيقة عبارة عن الهوية الخارجية التي هي مطابق
الحكم ومنشأ الاثار الخارجية واما شرع العقل وتفصيله بالعقل
فهو حال الحكم وتصور الاتصاف فالاتصاف عند التحليل حاصل
بتصوره لا بتحققه واما لفظ الكون فليس له معنى زائد كما مر في
الكون مرانه لا يدل على معنى حدته بل انما هو للاعطاء الجملة حكم معناه
فعلى ما ذكرنا لا يكون في الخارج الا امر واحد بسيط من شانه صحة ان

ينتزع منه العقل الوجود ويكون اثر القدرة ذلك الامر البسيط الذي
من شانه ذلك ~~ثم تعقبه ما ذكره صاحب المواقف من ان المجعول~~
~~هو الوجود الخاص اي نسبته للماهية الى الوجود~~ وليس ههنا ثبوت
حيثية زائدة بان يكون صفة مغايرة للموجود حتى ينقل الكلام
اليه كيف ولو كانت الحيثية صفة زائدة غير الهوية والوجود
يلزم ان لا يكون ما فرضناه وجودا وجودا بل الوجود بالحقيقة
يكون تلك الحيثية بل ويلزم ان يكون حيثية تلك الحيثية عند نقل الكلام لكن ح
اليها وهكذا الى غير النهاية فلا يلزم توقف موجودية الشيء على
تعقله ولو سلم مغايرة الحيثية فيجوز ان يكون الحيثية امرا عدميا
لا يتوقف على وجود موصوفه فان قيل كما ان الاتصاف بالمعنى
المشهور يقتضي ثبوت موصوفه كذلك الاتصاف بمعنى صلاحية
الانتزاع يتوقف على وجود ما ينتزع منه ان ذهنا فذهنا وان
خارجا فخارجا فيعود الاشكال قلنا توقف الثبوت للشيء على
على وجود الموصوف سابقا انما هو فيما سوى الوجود من المحمولات
العقلية فان صلاحية انتزاع الاوصاف يتوقف على وجود ما ينتزع
منه في الجملة فيكون ثبوتها بالمعنى المذكور مسبوقا بالوجود واما
الوجود فصحة انتزاعه انما هو بكون الوجود موجودا بهذا الوجود
لا بوجود آخر قبله فلا يلزم كونها موجودا مرتين ولا تسلسل
الوجود آه فلا يكون من قبيل تخصيص الاحكام العقلية بالتسلسل ما يعارضها

فان البداهة الكلية انما هي في الاتصاف بالمعنى المشهور لا في الاتصاف بهذا
المعنى بقي الكلام في ان تخصيصه بالوجود ليس كما ينبغي بل المحمولات العقلية التي
لا تحتاج تأخرها عن الوجود كالوجوب والامكان ايضا كذلك واجاب الفاضل
ان القول بعدم ثبوت الامكان على الوجود تصرح في المقدمة القائلة
بان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فان قيل الامكان مفهوم
سلبي فان الامكان عبارة عن عدم اقتضاء الوجود والعدم وهو امر
سلبي قلنا لو كان الامكان عبارة عما ذكر لكان الممتنع حال عدم ثبوته
في الذهن ممكنا لاتصافه بهذا السلب اذ عند انتفائه عن الذهن
لا يوصف باقتضاء العدم لانه وصف ثبوتي يقتضي ثبوت الموصوف
في الجملة فيكون متصفا بعدم اقتضاء العدم ولا خفاء في اتصافه
بعدم اقتضاء الوجود ايضا فيكون متصفا بعدم اقتضائهما فيلزم ان
يكون ممكنا بل المعدوم الذي ليس له ذات اصلا فلا يكون واجبا ولا
ممكنا ولا ممتنعا فلا يلزم الانقلاب وانما يلزم ذلك ان لو كان له ذات
في الجملة ولم يتصف باحد هذه المفهومات الثلثة وان شئت تحقيق
الكلام فيه بحيث ينكشف لك الغطاء فاستوضح مما ذكر في مباحث
المادي والمحوي فتأمل واجاب بعض الافاضل عن الاشكال المشهور
بجعل الاتصاف العقلي عبارة عن النسبة العقلية فقال ان ثبوت
الوجود للماهية في الذهن انما يكون اذا فصل العقل الماهية الموجودة
الى ماهية من حيث هي ووجود ونسب الوجود اليها بالسوية ثم

ثم يكون الماهية التي نسب اليها الوجود موصوفة في العقل بالوجود
فان فصل العقل تلك الماهية ايضا الى ماهية ووجود ونسب اليها
الوجود كان لها وجود آخر ولا يلزم للعقل تفصيل هذه الاعتبارات
دائما بل لا يمكن فيقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار ثم اعترض على
هذا الجواب بانه لا شك ان الماهية متصفة في نفس الامر بالوجود وان
كان نفس الاعتبار وعن نسبة العقل الوجود اليها يكون الاتصاف
بحسب اعتبار العقل وفرضه فلا يكون الاتصاف حاصلا قبل
نسبة العقل الوجود اليها مع انهم قد صرحوا بان معنى كون الشيء موجودا
في نفس الامر انه موجود في حد ذاته لا بحسب اعتبار المعتبر وفرض الفارض
بل لو قطع عن كل اعتبار وفرض يكون موجودا اجيب بانهم قالوا
نحن نعلم بالضرورة انه لو لم يكن في الوجود عقل عاقل ولا ذهن ذاهن
كان المفهومات متصفة في حد ذاتها بحسب هذه الصفات وايضا يلزم
ان لا يتصف تلك الاحكام بمطابقة نفس الامر لامتناع مطابقة
الشيء لنفسه واجاب عن الاول بان المراد من قولهم ما في نفس الامر
ما ثبت في حد ذاته لا بحسب اعتبار العقل وفرضه سواء [illegible] يحكم على
العقل كزوجية الخمسة بل ان الموصوف بحال يصح للعقل ان
ينتزع منه ذلك الوصف وينسبه اليه لا يقال ثم يلزم ان لا
يتحقق التأثير في المعلول الاول لانه في الاتصاف بالوجود لا شك
ان الاتصاف بالمعنى المذكور يتوقف على الوجود الذهني الموقوف

على وجود المعلول لانا نقول تمام الفاعل بالحقيقة هو علمه بحسب صح ان يشرع
العقل فيه صفة الوجود وكون الاتصاف بالمعنى المذكور امرا يتوقف منوطة
متفرعا على تلك الحيثية كما سيجئ تفصيله ولا شك ان تلك الحيثية
لا يتوقف على الوجود الذهني بل نقول الاتصاف بالمعنى المذكور لا يتوقف
ايضا على الوجود الذهني بل نقول الاتصاف بالمعنى المذكور لا يتوقف
ايضا على الوجود الذهني فان الاتصاف بالمعنى المذكور لما كان عبارة
عن تحصيل العقل وتحليله يكفي فيه العلم الحضوري ولا شك ان العلم
الحضوري لا يتوقف على وجود المعلول الاول مشروط واما وجود الواجب
فعند الحكماء عينه واما عند المتكلمين القائلين بالاتصاف فقد سبق
انه لا ايراد الاشكال عليهم ولو سلم فيجوز ان يكون وجود الاتصاف
الاول ح بالمعنى المذكور في المعلول الاول اذ وجود المعلول لا يتوقف الا على
الاتصاف بالمعنى الاول لا على الاتصاف بالمعنى المذكور واعلم ان حاصل
ما ذكر ان كون الاتصاف بالوجود في نفس الامر المفسر به العقل الوجود
اليها عبارة عن عدم كونه من نحو على العقل ان يكون الموصوف بحاله
يصح للعقل ان يشرع فيه ذلك الوصف حاليا في نفس الامر بان معنى
كون الشيء موجودا في نفس الامر انه موجود في حد ذاته لا بحسب اعتبار
المعتبر وفرض الفارض ثم يكون الاتصاف عبارة عن نسبة الوجود اليها
فتلك النسبة لا بد اما ان يكون في الخارج او في الذهن لضرورة
الحصر وكلاهما باطل الاول فظ واما الثاني فلانه ح وان لم يلزم تسلسل

اما

ما ذكر من انهم مرجحا بانا لو قطعنا النظر عن كل اعتبار وفرض يكون الشيء موجودا ح

بتسلسل الوجود لكن يلزم توقف الاتصاف على اعتبار العقل وملاحظته
فلا يندفع ما يلزم بعضهم وقال نحن نعلم بالضرورة انه لو لم يكن
في الوجود عقل عاقل ولا ذهن ذاهن فان المفهوم ما مصداقه في حد
ذاتها بحسب هذه الصفة فكانه حمله على المبالغة وايضا الظاهر
ان الاتصاف عند ملاحظة العقل وتحصيله حاصل بصورته
لا بنفسه فجعله عبارة عن الاتصاف في نفس الامر لا يصح الا بطريق
المجاز اللهم الا ان يقال على تقدير اتصاف المبادي العالية وعلمها
لا يتخلف شيء من الكائنات بحسب الانا ودعوى البديهة فيكم غير
البديهة في ان طوفان نوح عم متقدم على بعثة موسى عم ولو لم يكن
فلك ولا حركة لا تصادق فيه ما ذكروا انفا العلم الحصولي والح انفا
العلم مطلق لانا نقول قد عرفت ان الاتصاف بالمعنى المذكور
يكفي فيه العلم الحضوري فلا يصح فيه الا الجزم بالوجود مع قطع
النظر عن كونه معلوما مطلقا فيكون فرضا للمحال جاز ان يستلزم
المحال الآخر والحق ان الاتصاف العقلي في الحقيقة عبارة عن
تلك الحالة واما انتزاعه ونسبته اليها بالعقل فهما متفرعة عليها
العلوم لنا ح بيان ذلك ان الاثر الظاهر من الفاعل عند الحكماء منشأ لترتب
الاثار والحكم مع ذلك وكونه بحيث لو تصوره العقل لوجده
موصوفا بالوجود اي يكون حاليا لان يعقل فيه هذا الوصف
وهذه الحالة ثابتة للشيء في حد نفسها لا يتوقف على فرض الفارض

واعتباره ثم اذا تصوره العقل وفصله الى ماهية من حيث هي ووجود
ولاحظ النسبة بينهما يحكم بينهما بان النسبة الخارجية صادقة مطابقة للواقع
واذا لم يتصور لا تعدد ولا نسبة فالموجودية تستلزم امرين بينهما
تلازم احدهما مرتبا لاتحاد اي رجية والثاني الصلاحية المذكورة واما
نزع العقل اياها بالفعل فهو ثمرة تلك الصلاحية متفرعة عليها ولهذا
يجب ان يكون على وفقها واطلاق الاتصاف او العروض على تلك
الحالة او على تلك النسبة العقلية على السابق او على اللاحق اطلاق
لفظي لكل احد ان يصطلح على ما شاء بل يرتب الاثار الخارجية ايضا
مع ذلك فيجوز ان يجعل الموجودية عبارة عنه ايضا كما هو المناسب
لمذهب من قال وجود كل شيء عينه ويؤيده ما ذكره الفاضل في بيان
خواص الوجوب الذاتي ان الموجودية ما له وجود اعم من ان يكون عينه
او غيره ثم ان الموجودية لها احكام بعضها مختص بالنسبة العقلية منها
تغاير الصفة عن الموصوف في الاتصاف العقلي وبعضها مختص بالحيثية
المذكورة منها كونه متعلق التأثير والقدرة ومنها ما قيل ان الاتصاف
بعضي وهو موصوف دون الحقيقة اصلا فترى ان تلك الاحكام
على حسب تفاوت الاعتبارات والاذهان تختلف الاقوال في الاتصاف
الاتصاف فبعضهم يجعل الاتصاف العقلي عبارة عن الحيثية المذكورة
وبعضهم يجعله عبارة عن النسبة العقلية والحق هو الاول لا كون النسبة
مظهر الاثار الخارجية مدلالة بتلك الحيثية وقد عرفت ان النسبة

النسبة ثم من يجعل الاتصاف العقلي عبارة عن النسبة العقلية يحمل العروض
بالحيثية المذكورة فاطلاق الاتصاف على النسبة بعد الاعتراف بها
ارتكاب الى المجاز من غير ضرورة واتباع لما توهمه اللفظ وكان الاشتهار
في الالسنة واعراض عما يسوق اليه البرهان ولو سلم جميع ما ذكر لكن لا يتم
جعل الاتصاف عبارة عن النسبة العقلية لرفع ذلك الاشكال اذ وجود
النسبة العقلية في الذهن بوجود متعدد حال الحكم يستوي فيه السلب والايجاب
بل الصفة والنسبة ايضا فينهدم مبنى الاستدلال على الوجود الذهني
بل الحق ان اللازم في حال الحكم تمايز اجزاء القضية المتصورة الكائن
التصور وهو ذهنيا يلزم وجود كل منها بوجود متعدد حال الحكم لايقال
ليس المراد بالنسبة العقلية مجرد التصور بل يجب ان يكون مطابقا
للواقع كما سبق لانا نقول ان اريد بالواقع ذات الموصوف التي
من شأنه ان ينزع العقل منه الاتصاف يلزم ان يكون الاتصاف
بالمعنى الاول موقوفا عليه وهو موصوفه وان اريد به تلك الحيثية
من حيث انها منشأ للصورة او البرهان يلزم ان يكون اتصافا
الاحكام الثبوتية وهو موضوعه حال الحكم فقط اذ ليس موضوع
القضية ومحمولها نسبة في نفس الامر سوى تلك النسبة العقلية
غاية ما في الباب ان تلك النسبة نسبة خارجية باعتبار وعقلية
باعتبار اخر واجاب عن الكل بما ذكره صاحب الكفاية من ان
المطابقة اضافة يكفيها التغاير الاعتباري ولا خفاء في ان

العقل عند ملاحظة النسبتين المتقابلتين بينهما لحد النسبة اي ايجابيته او سلبيته
بعضها الضرورة او البرهان فتلك النسبة من حيث انها تنتجه
الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس تلك المعقول من غير خصوصية
المدرك هي المراد بالواقع وما في نفس الامر ومن حيث انه
تعقل زيدا وعمرا وعليا ومن ما تقتضيه الضرورة او البرهان هي
المطابقة لما في نفس الامر قيل فعلى هذا يلزم ان يكون للضرورة
مطلقا ولا الحكم الذي يستنبطه الحاكم من البرهان خارج يطابقه
مع انهم قالوا في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء ان كان له خارج
يطابقه او لا يطابقه فخبر والا فانشاء ففيه انه ان اراد انه لا يكون
للضرورة ولا الحكم الذي يستنبطه الحاكم من البرهان خارج يطابقه
مع ان ما يقتضيه الضرورة او البرهان يطابق الكلام اذ قد عرفت ان
صحة تعدد النسبة يكون بمعنى انها الواقع او الخارج وان اراد
انه لا يكون للنسبة الخبرية مطلقا خارج فالملازمة ممنوعة اذ الخارج
قد يذكر ويراد به الاعيان المقابل لما في الاذهان وقد يذكر ويراد به
ما يكون بين كل امرين اذا انتسب احدهما الى الآخر مع قطع
النظر عن تعقل العاقل وتلحيظ اللاحظ فتلك النسبة الكائنة
بين الامرين تسمى بالخارج والواقع وما في نفس الامر على
ان المراد من النفس الذات ومن الامر الشيء على ما يفهم من
قولنا هذا الامر في نفسه كذا اي في حد ذاته مع قطع النظر

النظر عن تعقل العاقل وتلحيظ اللاحظ فالمراد ههنا الثاني
~~لا الاول ولكان هذا القائل قد توهم ان يثبت موضوع~~
~~القضية ومحمولها انفسه في نفس الامر مع مطابقة~~
~~الحكم للواقع ان يطابق نسبتهما لتلك النسبة~~
~~بان كانتا ثبوتيتين او سلبيتين كما~~
~~ذهب اليه بعض المتأخرين وليس~~
~~كذلك بل الحق ما ذكرناه~~
فتأمل

طبع آخلاق
اوصلی نخجی در
اوراق ٣٤٨

عدد اوراق
٤
عدد اوراق مکتوب
٢

٢

٥٧

وكذا ما اُعاد هنا انه لو قصد تعريف مفهوم الحساس يلزم تعريف الاحساس
بالحركة الارادية اه فانه عجيب اذ قد اوردت هذا المنع في حاشيتي حيث ذكرت
ان ما هنا في التعريف الرسمي غير بين وفصلت الكلام وفيه وقد اشرت ههنا بقولي
فانما يلزم الى ورود ذلك المنع وانما الغرض ههنا دفع نقض الشارح بما يتوهم العبارة
ولا حاجة ح الى دفع لنقض الشارح ايراد ذلك المنع ثم ان هذا المعترض انتحل هذا المنع
واورده على كلامي مع ان عبارتي تنادي على ان الغرض دفع نقض الشارح وهذا المنع مع جوابه
مفصل بالحاشية على هذا المنع وقوله يظهر ان التعريف لمفهوم المعرف سواء كان حدا او رسما
كلام من غير مناسبة اذ الكلام ههنا في ان المعرف هو الامر المساوي للمشتق الذي يصدق
عليه المشتق كما افصح عنه عبارة الشارح والتعريف بمفهوم ذلك الامر المساوي ولم يرو احد
بين الحد والرسم في ذلك حتى يخاطب بهذا الكلام تعريف الموجود بما يمكن ان
يخبر عنه ليس من قبيل الوجه الاول اوردت عليه في حاشيتي انه لا شك
ان الكلام على تقدير ان يكون غرض المعرفين من هذا التعريف واشكاله بيان كنه الموجود
بما هو موجود فان الراجح انما وقع بداهة كنه لا على ان يكون الغرض تصوير افراد
الموجود بحيث يمتاز عن المعدومات فان قيل لا احتياج الى النظر بالاتفاق فلو حمل
التعريف على الوجه الثاني لم يكن في كلّ منه اذ كلامنا في الوجه الاول اعني تعريف
الموجود بما هو موجود وح كون امكان الاخبار غير محمول على الموجود فلا اثر له في
التعريف لو لم يمنعه ولم يلزم كونه محمولا عليه واعترض عليه بان فيه بحثا اذ لا يشتبه
على احد ان الموجودات كثيرة وان لكل نوع منها كنها على حدة مثلا للموجود
الذي هو الانسان كنه وللموجود الذي هو الفرس كنه آخر وليس للموجود
كنه واحد يراد تعريفه ولا يشتبه ايضا ان للموجود مفهوم كلي هو عرضي عام
بالقياس الى افراده والمراد تعريفه ذلك المفهوم والراجح انه يجوز تعريفه
ام لا الا ترى ان بعض القوم يرسمونه بما يمكن ان يخبر عنه او بما يكون فاعلا او
منفعلا وبعض آخر يردون ذلك باشتماله على الدور وان المص ذهب الى انه

مفهوم اعرف منه فلا يمكن تعريفه ثم اراد بالتعريف على الوجه الثاني تعريف
افراد المعرف فقد عرفت انه غير جايز وان اراد به التعريف الرسمي لمفهوم المعرف فهو داخل
في المتنازع فيه فلم لا يجوز ان يكون عرض المعرف ذلك وان اراد به معنى آخر فلا بد من
بيانه لنسمع حاله وانت خبير بان تعين صدق تعريفه على المعرف اذا لم يكن ذلك
بينا او تصحيح تعريفه عليه فمنع صدق تعريفه على المعرف منه غير موجه اقول الذي
اختاره المص هو ان تحديدهما بكذا وكذا يشتمل على الدور فالكلام على تقدير ان
يكون من تلك التعاريف بيان كنههما وعلى ما ذكره الشارح من ان يكون من قبيل القسم الثاني
لا يكون تحديدا للموجود بل تعريفا لامر ما والموجود يصدق الموجود عليه كالمتحقق
للمتاز عن غيره او ما يصدر عنه الاثار الى غير ذلك ولا يحصل منه الا كنه الموجودات
و المعدومات ولا كنه مفهوم الموجود اذ الحاصل من الرسم علم بتمييز افراد المرسوم عن افراد
غير المرسوم وليس في هذا الكلام ما يوهم ان فيه بيان كنه الموجودات حتى
يرد عليه ان الموجودات انواع لكل منها كنه على حدة وليس النزاع في مطلق التعريف
كما توهمه اما اولا فلانا ان لفظ التحديد واما ثانيا فلانه لا يمكن ان يدعي احد ان لا شيء
اعرف من وجه من وجوه مفهوم الوجود حتى لا يمكن تعريفه اصلا وكون كنهه اجلى الاشياء
انما يدل على عدم جواز تحديده لا على عدم جواز تعريفه لجواز ان يكون بعض وجوهه
نظريا فيعرف بما هو اجلى من ذلك الوجه فقد علمت من هذا التفصيل ما هو التفصيل بما هو
المراد من التعريف بالوجه الثاني وانت خبير بان قوله وانت خبير اه يدل على عدم خبرته
بكلام القوم في هذا المقام فانهم مصرحون بان التعرض على التعريف محتاج الى
الشاهد وان من يدعي عدم صدق المعرف على المعرف فعليه البيان كما في صورة
دعوى عدم المنع والجمع في التعريف بل دعوى عدم الصدق راجع الى دعوى
عدم الجمع فان عدم الجمع اعم من خروج بعض افراد المعرف او خروج جميعها فظهر
ان منع عدم صدق التعريف على المعرف غير موجه فان لم يوجد اورد لما اه
ذكرت في حاشي ان سياق هذه العبارة يدل على ان لا ترادف بين المفرد والمركب اما

لاعتبار

لاعتبار اتحاد نوع الوضع في الترادف فان وضع المفرد شخصي ووضع المركب
نوعي له او للتفاوت بينهما بالاجمال والتفصيل والثاني اولى لان وضع المفرد
قد يكون نوعيا كالمشتقات —— فيلزم ان لا يجوز ترادفهما بالمركبات ومن
ههنا علم ان لا ترادف بين العدم والسلب الكون على تقدير ان يكون معناه ذلك
واعترض عليه بانا لا نسلم ان كلام الشارح يدل على ان لا ترادف بين المفرد والمركب
وانما يدل على ذلك لو كان ضمير لم يوجد في قوله فان لم يوجد راجعا الى اللفظ المرادف
وليس كذلك بل هو راجع الى اللفظ المفرد المرادف في قوله بل مداره على الالفاظ
المفردة المرادفة كما لا يخفى ولانه التفاوت بين المفرد والمركب بالاجمال والتفصيل
اذا كان معناهما واحدا فان التفاوت بينهما في اللفظ ليس الا كما سبق في العدم
وسلب الكون على ان ليس في الكتب المعتبرة اعتبار اتحاد الوضع في الترادف فمن
اين علم انه معتبر فيه اقول وصف المفرد بالمرادف يشعر بالاسلوب في المركب ووصفه
بالترادف الى قوله والفاظ مركبة دالة على مفهوم اه مما يشعر اشعارا بينا بعدم الترادف
بين المركب والمفرد اذ لو تحقق الترادف بينهما لم يبق لتغير الاسلوب وهذا التطويل
فايدة بل كان الشارح ان يقول مداره على الالفاظ المرادفة فان لم يوجد مفرد كذلك
او رد مركب كذلك ثم لو لم يكن التفاوت بين المفرد والمركب بالاجمال والتفصيل
لم يتوجه ما ذكره من عدم كون التفصيل المستفاد منه مقصودا لانه اذا كان المفرد
دالا على التفصيل كما ذهب اليه المعترض كان التفصيل المستفاد من المركب مقصودا
وقد سبق منا في العدم وسلب الكون ان المفرد لا يدل على التفصيل اصلا فتذكر
واما اعتبار اتحاد الوضع فانما ذكرنا على سبيل الاجمال ولذلك قلنا ان الثاني
اولى فلا ايراد بل يمنع كونه مقصودا الخ قيل قد ذهب بعض اهل المتأخرين
الى ان نزاع القوم في كنه الموجود ومنعوا انه متصور بالكنه وتبعهم الشارح ههنا و
انا اظن ان النزاع في تعريف الموجود وان المنع ساقط اما بيان ان نزاعهم
في تعريف الموجود فقد مر آنفا واما بيان سقوط المنع المذكور فلان الموجود اذا

كان امرا عقليا اعتباريا لا يكون له تحقق في نفس الامر اصلا لا خارجا ولا ذهنا
كان ماهيته وكنه ذاته نفسه اولم يوجد لا معقول وموجود حتى يتصور ان يقال ما هو
المعقول منه كنه الموجود او وجه ويكون وزانه وزان الكلي الذي لا فرد له في نفس
الامر كلاشي فلا يكون ذاتيا ولا عرضيا اذ الكلي بالقياس الى ما هو فرده في نفس
الامر يكون احدهما حالا يكون له فرد فيها لا يكون شيا منهما لكن في الوجوه على ما ذهب
اليه المحققون امر عقلي اعتباري لا وجود له في الخارج بالبراهين المذكورة في كتبهم لا سيما
في كتاب الاشراق وسيبطل بذا ايضا ولا في الذهن لان ما يحصل في الذهن ليس
من افراده ضرورة ان زيدا مثلا موجودا بما في الذهن ذهنا وجوده كما انه ليس
متحركا بما في ذهنا حركته والمص اشار الى ذلك بقوله والوجود من المحمولات العقلية
لامتناع استقلاله عن المحل وحلوله فيه اقول فلان اتفاق ان ليس نزاعهم في مطلق
التعريف اذ لا يمكن ان يدعي احد من العقلاء انه ليس ما اعرف من وجه من وجوه
الوجود اذ من جملة وجوهه امكان الاخبار عنه وكونه فاعلا او منفعلا الى غير ذلك
فيمكن ان يعرف من هذه الوجوه باجزائها التي هي اعرف منها وما قاله في بيان سقوط
المنع ساقط اذ الوجود وان كان امرا انتزاعيا لكنه ليس امرا اعتباريا فلا يكون
له تحقق في نفس كساير الاضافات والامور الاعتبارية وانكار وجوده
في الذهن مكابرة صريحة والتمسك ان زيدا مثلا ليس موجودا بما في ذهنا وجوده
كما انه ليس متحركا بما في ذهنا وجوده كما انه ليس متحركا بما في ذهنا الحركة
يقتضي ان لا يكون الاعراض الموجودة في الخارج ايضا موجودة في الذهن فان الجسم
الاسود لا يكون اسود بما في ذهنا فان الموجود في الذهن هو حصة الوجود كما
هو مذهب المحققين وتشبيهه بالكلي المفروض في غاية البعد فان الوجود هنا بمعنى
الموجود ولا شك في ان له الافراد في نفس الامر وكذا الوجود بالمعنى المصدري فان
له حصصا وقد حكم القوم بان كل كلي فهو نوع بالنسبة الى حصصه كما ذكر المحقق
من انهم يريدون انما الحكم المذكور ان نوعية الكلي لحصصه في نفس الامر اذ حصصه ليست

فيها

٥٨

فيها فكيف يتصور ان يكون نوعية شيء لها يكون فيها بل ارادوا انه على تقدير
تحقق الحصص يكون الكلي نوعا لها واذا حلف الانسان نوع الانسان فانه ان لم يرد
بذلك انه نوع في نفس الامر يريد انه لو تحقق ذلك المعنى كان الانسان نوعا له فان
فردية الحصص للكلي انما يكون على تقدير تحققها والا كنا انما على هذا التقدير واقعة في
نفس الامر ثم قال فان قلت اذا لم يكن الوجود موجودا في نفس الامر لم يكن عارضا
للماهية فيها وحينئذ لم يبق بين الامر الموجود والمعدوم فرق قلت لا نم انتفاء الفرق
بينهما لان ما يكون منضما الى الموجود [illegible] معه في نفس الامر كان موجودا وما لم يكن كذلك
كان معدوما والاتيان على ما ذكر ثم يلزم ان لا يصدق الوجود على الماهية لان صدق حمل
العوارض ايجابا يقتضي قيام مبدا المحمول بالموضوع لانا لانم ذلك بل قد يكون قائما
به كما في زيد متحرك وقد لا يكون كما في زيد موجود والنفس عالمة بذاتها وسيجي لهذا زيادة
تحقيق اقول فيه بطلان لان نفي وجود الحصص يقتضي موضوعها في القضية الموجبة الصادقة
وموضوع القضية الموجبة الصادقة يجب ان يكون موجودا باتفاق العقلاء
وكيف لا واشعار الموضوع يوجب صدق القضية السالبة وما ذكره من ان حكمهم بكون
الكلي نوعا لحصصه انما هو على تقدير او غير [illegible] موجود تلك الحصص في نفس الامر
تصريح بانه ليس نوعا لها في الواقع فكان [illegible] حكموا بانه ليس نوعا لها في الكليات
الفرضية فانهم حكموا بانه نوع لها على فرض [illegible] واقع ولم يحكموا بمثل هذا في الكليات
الفرضية على ان هذا الاحتمال يرفع الامان عن اقوالهم اذ يجري هذا الاحتمال في جميع
الاحكام كالعكوس والتناقض مع انهم اثبتوا الجنس والفصل للامور الاعتبارية
الانتزاعية كثيرا كالاضافات وغيرها كالكم المنفصل مع تصريحهم بانها امور اعتبارية
فالفرق بينهما وبين ذلك الامر المسمى بالوجود تحكم انه اذا عرف الامكان بانه
صفة محوجة الى السبب كان رسما وان عرف بسلب الضرورة كان حدا له مع ان الامكان
ايضا من الامور الانتزاعية واتحاد مفهوم نقيضه اه ذكرت في حاشيتي ان
نقيض الوجود هو اللاوجود وهو اعم من العدم لصدقه على ذات زيد مثلا

مع انه لا يصدق عليه انه عدم فالمراد بالوجود والعدم ههنا هو الوجود والمعدوم
اذ المعدوم بمعنى اللاوجود وهو نقيض الوجود وهذا انما يصح ان المراد بالامور العامة
هي المسلمات كما اشير اليه في فواتح الحاشية واعترض عليه انه ان اراد ان اللاوجود
بمعنى غير الوجود صادق على زيد فمسلم لكن لا نسلم انه نقيض الوجود وان اراد ان اللاوجود
بمعنى رفع الوجود صادق عليه فممنوع اذ معناه بالفارسية نابودن وهو لا يصدق على ذات
زيد بالضرورة اقول مدخل المعترض الرفع المعتبر في النقيض على المعنى المصدري و
هذا عجيب منه ثم انه الشناعة اذ على هذا التقدير يبطل الاحكام التي ذكرها القوم
في النسب بين النقايض مثل كون نقيض المتباينين متباينين تباينا جزئيا لا تباينا
كليا الا انه قد يكون بين نقيضي المتباينين عموم من وجه وبين نقيض الاعم وعين
الاخص كالحيوان والانسان متباين كلي مع ان بين نقيضيهما وهما اللاحيوان واللاانسان
عموم من وجه لصدقهما على الفرس مثلا ولو كان معنى اللاانسان عدم الانسان كما حسبه
كان بينه وبين الحيوان مباينة كلية اذ عدم الانسان بالمعنى المصدري لا يصدق على شيء
من الحيوان اصلا وكذا لا يصدق على هذا التقدير نقيض الاخص على نقيض الاعم مثل
اللاانسان على بعض اللاحيوان ولا العكس بل على هذا التقدير يكون بين جميع النقايض
تباين كلي اذ لا يصدق عدم الضاحك مثلا وعدم الانسان بمعنى نابودن ضاحك ونابودن
انسان على امر واحد اصلا وقس على ذلك غيره بل المراد ههنا هو المعنى الاشتقاقي اعني
ما ليس بذلك الشيء كما يدل عليه عبارتهم   هذا الدليل يدل على ان يكون للوجود
وجود اخر قيل نعم اذ هذا الدليل لا يدل الا على ان الوجود بمعنى واحد يحمل على الاشياء كلها
واما ان هذا الحمل صادق وان الوجود زائد على كل ما يحمل عليه حتى اذا حمل على
الوجود يكون له وجود اخر فلا دلالة على ذلك كما لا يخفى اقول المشترك بمعنى المشترك
فيه فيلزم ان يكون للوجود وجود اخر والحاصل ان الدليل لو دل على الاشتراك
الوجود بين جميع ما يوجد في وجوده ومن جملته الوجود نفسه فيلزم ان يكون الوجود
المشترك من المشترك فيه فيكون له وجود اخر هذا توجيه الايراد ويندفع ما اورد عليه

[illegible]

وقد حققنا هذا المبحث في حاشيتنا فان اردت تحقيق الحال فعليك بالحواشي بعد تجريد
النفس عن الغواشي .   والجواب ان التردد انما يقع فيما هو الموجودات
قيل فيه بحث لجواز ان يقع التردد في المعدومات سيما اذا اعتقد وجود ما كان ذهب
اليه جمع من المتكلمين وشرذمة من توابع المشائين فلا يلزم من كون الوجود معقولا
ثانيا ان لا يقع التردد فيه اقول قد اخذ ذلك من الحواشي ولم يعلم معناه او ذكره
مع علمه ان الكلام في الوجود المطلق والمعقولات الثانية موجودة بهذا المعنى ولعله
انما تركه لاعتقاده ان الوجود ليس موجودا اصلا لا ذهنا ولا خارجا   لا دخل له في
الاستدلال قيل لو كان مفهوم العدم متعددا لصح الانحصار بطريقه لان كل عدم
هو رفع وجود خاص والانحصار التي بين الوجود الخاص ورفعه لا يذهب على ذي
مسكة هذا الكلام صاحب القيل وهو ما ذكره الاستاذ العلامة قدس سره في حواشيه
وقد ذكرت في حاشيتي انه لو قيل ان هذا الحصر ليس هو المقصود في هذا المقام لان
الغرض ههنا حصر الوجود في الوجود ورفع الوجود المطلق بالكلية لا رفع وجود خاص
بحيث لا ينافي اتصافه بوجود اخر كما لا يخفى فالجواب ان هذا امر اخر فلا بد في
اثباته للمطلوب من اخذ المقدمة الاولى اعني وحدة العدم او كون الحصر المقصود هو الحصر
بين الوجود وسلب الوجود بالكلية لا السلب وجود خاص فلا استدلال على ما اخذ
مقدمة الاولى لانكم اخذتم مقدمة اخرى واعترض عليه بانا لا نسلم ان الغرض هو الحصر المذكور
كيف والكلام على تقدير كون الوجود والعدم مشتركين بالاشتراك اللفظي وعلى هذا
التقدير يكون كل منهما مستعملا في احد معانيه قطعا ولا يجوز استعماله في اكثر
من معنى واحد عند الجمهور فكيف يراد بالعدم جميع معانيه وليت شعري بان اي امر
دل على تقدير ان يكون كل منهما مشتركا لفظيا الا ان حكم بان المقصود بالعدم جميع
معانيه لا بالوجود احدها وحكم بان ذلك غير محقق مع انه في غاية الخفاء كما لا يخفى
اقول الحصر الذي تمسك المستدل به هو الحصر الذي اخذ فيه ان يكون النفي معدوما
نقيض الوجود النسبي كما ذكره الشارح في حاشية الشرح وهو المتبادر من مواقع الاستعمال

ذلك الحصر ولا شك في ان هذا المعنى مركوز في العقول وان المنازع مكابر لمقتضى العقل
والكلام في رد الاشتراك اللفظي وليس مبنيا عليه حتى يستقيم التعجب الذي اشار
اليه بقوله كيف والكلام على تقدير كونهما مشتركين بالاشتراك اللفظي اه فان ابطاله
التي لا يكون مبنيا عليه بل على الواقع ونفس الامر وحاصل الدليل انا نجد حصرا
عقليا احد طرفيه يعاند الوجودات كلها وانكار ذلك مكابرة وليس للخصم ان يقول
لا يصح هذا على تقدير الاشتراك اللفظي فان ذلك لا يجديه كما لا يخفى ولا ان يقول هذا غير
واقع لانه مكابرة فيتم الاستدلال وليت شعري ان اي امر دعاه الى ان حكم بان
ابطال الاشتراك اللفظي ينبغي ان يكون على تقدير الاشتراك اللفظي حتى حكم بان المراد
بالعدم على ما ذكره جميع معانيه وبان ذلك في غاية الحقارة مع انه لا يخفى ان ما ذكره
من قبيل المنع على التقدير وهو غير نافع كما تقرر في موضعه اذا وجد زيد الموجود
آخر وعدم بعدم آخر قيل غير مسلم لان زيدا على التقديرين لا يخرج عن الوجود اي حصوله
ورفعه كما حققناه آنفا اقول انه رجح حمل العدم على المعنى المتبادر المعاند
لجميع الوجودات واعتبر اختصاصه بالاضافة الى الماهية كالوجود وقد
صرح بذلك في الحاشية وح يسقط ما ذكره لان التناقض لا يتحقق بين مفهومين
اورد عليه ان العدم نقيض الوجود لانه رفعه ورفع كل شيء نقيضه فيكون
الوجود نقيضا للعدم لان كون احد المفهومين نقيض الآخر يستلزم كون الآخر نقيضا
له ثم ان عدم العدم ايضا نقيض للعدم لانه رفعه فقد ثبت له نقيضان الوجود وعدم
العدم وليس الثاني هو الاول بعينه كما توهم لان تصور الثاني موقوف على تصور
العدم بخلاف الاول وهو الوجود ووجه التفصي عن ذلك ان يقال العدم اذا كان
بمعنى سلب الوجود حتى يكون في قوة السالبة فليس عدم العدم نقيضا له لان ما في قوة
السالبة المحمول وهي ليست نقيضا للسالبة بل نقيضه بهذا الاعتبار هو الوجود
الذي في قوة الموجبة السالبة وان اخذ بمعنى ثبوت سلب الوجود حتى يكون
في قوة الموجبة السالبة المحمول فنقيضه بهذا الاعتبار عدم العدم الذي هو في قوة السالبة

المحمول

المحمول دون الوجود الذي في قوة الموجبة واعترض عليه بان قوله فليس عدم العدم
نقيضا له لان في قوة السالبة السالبة المحمول غير مسلم فانه على ما فرضه في قوة المنع القضية
السالبة كقولك ليس ليس الانسان بحيوان اذا فرض الوجود في قوة الموجبة وحكم بان
العدم نقيضه فيكون في قوة السالبة واذا كان العدم في قوة السالبة كان رفعه في قوة
رفع السالبة لا في قوة رفع الموجبة السالبة المحمول كما لا يخفى على ان السائل لو وضع
موضع العدم رفع الوجود ويقول له نقيضان الوجود ورفع رفع لا يمشي
في الجواب ما ذكره وايضا اذا اجرى الدليل في القضايا بان يقول السالبة نقيض
الموجبة لانه رفعه ورفع كل شيء نقيضه فيكون الموجبة نقيضا للسالبة لان كون احد
الشيئين نقيضا للآخر يستلزم كون الآخر نقيضا له ثم سلب السالبة ايضا نقيضها لانه
رفعها فقد ثبت له نقيضان الموجبة وسلب السالبة وليس الثاني هو الاول بعينه
لان تصور الثاني موقوف على تصور السلب بخلاف الاول لم يندفع عنه السؤال
بما ذكره والجواب الشافي في هذا المقام يقتضي تمهيد مقدمة هي ان نقيض الشيء
لما كان رفعه لم يكن بد من ان يكون احدهما رافعا للآخر و
يكون الآخر مرفوعا به مثل ان يكون السالبة رافعا للموجبة والموجبة مرفوعا بها ولما
امتنع ان يكون الشيء رافعا لرفع نفسه لا يكون الموجبة رافعا للسالبة فلا يكون نقيضا
لها بهذا المعنى لكن لما كان نقيض السالبة اعني رفعها لازما للموجبة اطلق اسم نقيض
السالبة عليها اطلاقا لاسم اللازم على الملزوم توسعا على ما صرح به شارح الرسالة
الشمسية وغيره اذا تمهد هذا ظهر ان التناقض لا يكون الا بين مفهومين ضرورة
ان رفع المفهوم الواحد واحد وان قوله المورد كون احد المفهومين نقيضا
للآخر يستلزم كون الآخر نقيضا له او نقيض الشيء على ما يخرج من التوقف رفعه ومن
الممتنع ان يكون كل من الشيئين رافعا للآخر نعم قد يطلق النقيض على المرفوع توسعا
وليس الكلام في ذلك وانما الكلام فيما هو النقيض حقيقة اقول لا يخفى ان الايراد
الذي ذكره نقيض اجمالي في الجواب نقض تفصيلي لمقدمات النقض الاجمالي ونقاضته

بالمنع بغير موجه ثم ما اعتبره من القضية السالبة السالبة وسماه رفع السالبة غير مستقيم
لان القضية السالبة انما يمكن ايراد السلب عليها اذا اعتبر انها تحقق في نفس الامر او
ما يجري مجراه من الصدق وح يكون رفعها رفعا لتحققها وصدقها ولا يمكن ايراد السلب
الرابطي على السلب الرابطي الذي هو معنى القضية السالبة من غير تاويل حتى يتحصل قضية
سالبة السلب كما تحكم به كما يشهد به الفطرة السليمة كيف ولو جاز ذلك لبطل احكام القضايا
من التناقض والعكوس وغيرهما اذ ح يكون السالبتان متناقضتين مع ان
القوم فسروا التناقض باختلاف القضيتين بالايجاب والسلب بحيث
يقتضي لذاته صدق احديهما وكذب الاخرى واما قول بعضهم نقيض كل شي رفعه كما
لا يعول عليه والعبارة الصحيحة رفع كل شي نقيضه كما ذكره الشارح المحقق قدس سره في حواشي
شرح المختصر فقد علم ان التناقض مفسر بالاختلاف المذكور وهو مما اطبق
عليه القوم وكيف يكون الشي نقيضا للاخر ولا يكون الاخر نقيضا له مع ان التناقض
من النسب المتكررة كما لا يخفى على احد والمعترض مع انه اثبت التناقض حيث قال
ظهر ان التناقض لا يكون الا بين مفهومين واراد بهما الشي ورفعه مع ان كون احد
المفهومين نقيضا للاخر يستلزم كون الاخر نقيضا له وهذا تناقض لا محالة كما لا يخفى
وقد وقع لشارح الشمسية مثل هذا حيث انه اشار ببيان قوله نقيض كل شي رفعه وكذلك
دوام الايجاب يناقض رفع دوام الايجاب وهو السلب ان المناقضة يكون من
الجانبين فدوام الايجاب يكون مناقضا لرفع دوام الايجاب بل نقول لما ثبت ح
منها بان التناقض لا يكون الا بين مفهومين وذلك يستلزم كون كل واحد من
المفهومين نقيض الاخر فلا يمكن حمل كلامه على ما ذكره المعترض من ان الرفع نقيض
الاثبات والاثبات ليس نقيضه وذلك ظ وايضا يكون نقيض السالبة التي هي سلب
السلب الكلي كقولك لا شي من الانسان بحيوان هو السلب الكلي لا شي من الانسان
بحيوان فنقول لا شي هو رفع السلب الكلي فليس لا شي ليس سور السلب الكلي وهو
ظ لا سور السلب الجزئي لانه لا يدل على سلب المحمول عن بعض افراد الموضوع لانا
نقول

نقول ح يصير السلب محمولا في القضية فلا يكون نقيضا للقضية الاولى لاختلاف في
المحمول وايضا ح ينعكس السالبة الجزئية كنفسها من غير اشتراط كونها احدى الخاصتين
لان قولك لا شي من الانسان بحيوان يستلزم قولك ليس لا شي من الحيوان بانسان وايضا
يلزم انتاج السالبة في صغرى الشكل الاول كقولك ليس لا شي من الانسان بحيوان وكل
حيوان جسم فليس لا شي من الانسان بجسم وايضا يلزم ان يكون صدق سالبة السالبة
نقيضا لوجود الموضوع فان سالبة السلب على فرض تحققها انما يصدق لو وجود الموضوع
اذ لو لم يوجد موضوعها صدق السالبة فلم يصدق سالبة السلب فعلم انه لا يجري الا في
في القضايا لان مبناه على سلب السالبة وقد عرفت بطلانه وما ذكره من امتناع كون
الشي رفعا لرفع نفسه لم اذا لعدم رفع لرفع نفسه وهو عدم العدم وما ضبه من انه اذا
وضع موضع العدم رفع الوجود لا يمشي الجواب الذي ذكره من رفع
بل الجواب عنه بما هو الجواب عن العدم بعينه بل لا فرق بين العدم ورفع الوجود المطلق
الا في مجرد اللفظ اذ المراد بالعدم مهنا رفع الوجود كما مر من ان العدم هو السلب
والوجود مطلق مقيد بالتوقيت وما نقله شارح الشمسية لا يعول وكيف يقال ذلك
بعد تفسير القوم التناقض بالاختلاف المقتضي لذاته صدق احديهما وكذب
الاخرى وتحقق هذا الاختلاف بين الموجبة والسالبة التي هي نقيضها دون القضية التي
اخترعها وسماها سالبة السلب على تقدير تسليم انه يمكن تحقق تلك القضية في العقل
لا نم ان مفهوم العدم واحد او ردت عليه في حاشي انه قد استدل الخصم على تلك
المقدمة بعدم تمايز السلوب بذواتها كما هو المشهور وكان ينبغي ان ينقله ويورد عليه
المنع والا فيقبل ثم ينبغي على هذا الخط بانه لو كان للسلب خصوصية سوى الاضافة
الى ما هو سلب له لم يكن نقيضا له لتجويز العقل خلو الرفع عنها بتحقق خصوصية سلب
اخرى فان امتنع ذلك فلا يكون للشي مفهومين وذلك جاير في التناقض بينهما
ثم ههنا نظر دقيق وهو ان يقال ان اردتم ان مفهوم السلب المطلق امر
واحد فذلك ليس نقيضا للوجود لجواز اضافته الى مفهوم اخر بل نقيضه سلب

الوجود وان ارد بم اتحاد مفهوم العدم الذي هو نقيض الوجود فمم والدليل لا
ينطبق عليه لانه سلب مضاف الى مفهوم خاص هو الوجود فلو كان متعددا لم يلزم تعدد
السلوب بذواتها بل بالوجودات المضافة اليها لا يقال السلب صفة لا اتصاف
الا الى الوجود وان اضيف ظاهرا الى غيره اذ لا معنى لسلب الماهية لذاتها دون اعتبار
ثبوتها في ذاتها او لغيرها او ثبوت غيرها فالسلب الى اي مفهوم اضيف فهو
بالحقيقة مضاف الى الوجود فهو نقيض الوجود فاتحاده يدل على اتحاده لانا نقول هب
انه كذلك لكن الايراد باق بحاله لانه حينئذ يلزم من تعدد العدم تمايز السلوب بذواتها بل
بالوجودات التي هي مضافة اليها واعترض عليها اما اولا فلان تجويز العقل خلو الواقع
عن النقيضين على تقدير ان يكون للسلب خصوصية سوى الاضافة الى ما هو سلب له ممم
وانما يكون كذلك لو لم يكن تلك الخصوصية سوى الاضافة الى ما هو سلب له ممم وانما يكون
كذلك لو لم يكن تلك الخصوصية لازمة بقية الثبوت للسلب وتصورها لازما لتصوره
ولم لا يجوز ان يكون كذلك واما ثانيا فلان معنى خلو الواقع النقيضين هو ان يكون
فيه احدهما الآخر وهذا مخصوص بالقضايا والمفرد ونقيضه الذي كلاهما فيه كالوجود
والعدم فلا يجوز ان يراد بخلو الواقع عنهما هذا المعنى اذ المفردات لا توصف
بالصدق والكذب فان اراد بخلو الواقع عنهما كونهما معدومين في الواقع وامتناع
ذلك ممم الا يرى ان الامتناع واللاامتناع معدومان وكذا الوجود والعدم وامثال
ذلك كثير وان اراد بخلو الواقع عنهما معنى آخر فلا بد من بيانه ليبين حاله واما
ثالثا فلانه ان اراد بقوله لا معنى لسلب الماهية في ذاتها انه لا معنى لان يحكم بسلب
الماهية ولم يقصد بذلك سلب وجودها بوجه من الوجوه التي ذكرها يرد عليه ان ليس
الكلام في ذلك بل في اضافة السلب الى الماهية وان اراد ان مفهوم السلب اذا اضيف
الى الماهية يقال مثلا سلب السواد لم يكن لذلك المركب الاضافي معنى بخلاف ما اذا
اضيف الى الوجود ويقال سلب الوجود فغير مسلم كيف والعلامة الجرجاني قد صرح
في مواضع من تصانيفه ان السلب اذا اضيف الى اي مفهوم كان حصل مفهوم عدم

في غاية

في غاية البعد عنه اقول من البين انه على تقدير ان يكون الخصوصية لازمة للثبوت
يكون امتناع خلو الواقع عنهما لمفهوميهما مع الخصوصية اذ لا دخل للخصوصية في ذلك
بل لنفس مفهوميهما مع قطع النظر عن الخصوصية اللازمة فيكون مفهوم العدم المقابل للوجود
في نفسه امرا واحدا اذ لو كان في نفسه متعددا لم يمتنع العقل بمجرد ملاحظته وملاحظة ما هو
سلب له عن تجويز خلو الواقع عنهما وعبارة الشارح تنادي على ذلك حيث قال فان امتنع
ذلك فلا يكون لتعريف مفهوميهما فيسقط الايراد الاول وظاهر ان المراد من خلو
الواقع عنهما خلوه عن النقيضين اللذين هما في قوتهما فان خلو الواقع عن الوجود و
العدم معناه انه يمتنع ان يكون الشيء لا يصدق حمل الموجود ولا سلبه عليه حتى يكذب انه
موجود وانه ليس بموجود فخلو الواقع هو ان يتحقق الواسطة والسؤال الواسطة اثباتا
او نفيا في المفردات شايع باعتبار القضايا التي هي في قوتها شايع واقع كقولك
لا واسطة بين الوجود والعدم ولا شك ان الواسطة بين النقيضين يستلزم خلو الواقع
عنهما فيسقط الايراد الثاني واما الايراد الثالث فانما هو على السؤال الذي صور به
ما يقال واجيب عنه بقوله هب انه كذلك بعينها على ما يراد فلا توجه له اصلا ثم لا يخفى
ما في كلامه من المناقشة لان الاشتراك في مطلق السلب قيل منع انزال السلوب
خروج عن الاتصاف اذ لو كان الوجود نفس الماهية لكان العدم رفعها في نفسها
فيكون عدم كل ماهية هو معنى كلمة ليس مضافا اليها كاللاانسان واللافرس فلا
محالة يكون معنى تلك الكلمة مشتركا بين العدمات ولهذا استدل المص بوحدة العدم
على وحدة الوجود فالاولى ان يقال لا يلزم من اشتراك العدمات في معنى كلمة النفي
اتحاد مفهوم الوجود وانما يلزم ذلك لو كان هذا المعنى نقيضا للوجود وهو ممنوع بل نقيضه
هو المقيد لا المطلق المشترك اقول لا يخفى على الفطن انه لا فرق بين ما ذكره وبين ان يقال
وجود كل ماهية معنى كلمة الوجود مضافا اليها ولا شك ان من يمنع اتحاد مفهوم الوجود
يمنع اتحاد معنى كلمة لا ايضا اذ كما يجري الاشتراك اللفظي في الاسم يجري في الحرف
بلا فرق وما ذكره من انه على تقدير كون الوجود نفس الماهية يكون العدم رفعها في

نفسها لا دخل له في الفرقة اصلا فالانصاف ان ما ذكره خروج عن الانصاف واما
ما ذكره من الاول فهو بعينه النظر الدقيق الذي نقلته عن حاشيتي في الحاشية السابقة فكان
الاولى ان يدعه وصاحبه والمقصود انه لا يلزم اه اورد عليه في حاشيتي ان العرض
الاشتراك بين جميع الوجودات وما ذكره من شمول المقسم لاقسامه كما في الاتحاد
ولا يضر عدم شموله لافراد الممكن اذ ليس هو مطلوبا ها هنا كيف وهو لا يصدق عليها اصلا
فان وجه السؤال بانه يجوز ان يكون الوجود مشتركا معنويا بالنسبة الى وجود الواجب
وبعض افراد الجوهر والعرض دون وجود البعض الآخر منها فيصح تقسيمه الى الوجود الواجب
ووجود الممكن ثم تقسيم وجود الممكن الى وجود الجوهر والعرض مع ان بعض وجودات
الجواهر والاعراض خارج عن المقسم قلنا لا يصلح هذا توجيها لكلام الشارح فان تلك الوجودات
ليست افراد القيد القسم اي الممكن بل هي مضافة الى افراد قيد القسم فلا مدخل في هذا
الايراد للمقدمة القائلة بان المقسم لا يلزم شموله لجميع افراد قيد القسم لجواز كون القسم اعم
من المقسم نعم هي شبهة على حالها ولا يصلح حمل كلام الشارح عليه الا بتكلف تام وهو ان يحمل
الاعم ها هنا بمعنى الاعم بحسب التحقق لا بحسب الصدق حتى يكون المعنى لجواز ان يكون قيد
القسم اعم من المقسم بحسب التحقق فلا يلزم اشتراك الوجود بين وجودات اقسامه مع ذلك فدفعه
بادنى عناية وهي ان يضم الى التقسيمين تقسيم وجود الجوهر ووجود العرض الى اقسامها
فيكون الاقتصار على ذكر التقسيمين سلوكا لمسلك الاكتفاء اذ شيوع في الكلام والقرينة عليه
انه لو لم يحمل على ذلك لكان تقسيم وجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض ضايعا
كما لا يخفى عند من له ادنى تامل ولا يذهب عليك انه لم يكن عين الجواب الثاني
لان الثاني مبني على القسمة الاولية كما هو المتبادر من اطلاق لفظ التقسيم على ما هو الاقسام
المعدة عن الطبايع المسعودة في مقام القسمة غير مستنكر اذ الغرض منه دفع الاحتمالات
لا المتبادرة الحق الى الوهم التي تطلب فراجعها العقل في الجزم بما بعده عليه فامعن ١٨
المقام فربما زال فيه الاقدام واعترض عليه بان اللازم ان الغرض الاشتراك بين جميع الوجود
بل الغرض الاشتراك بين جميع الموجودات كما صرح به الشارح بقوله السابق على ان الوجود مفهوم

واحد

واحد مشترك بين جميع الموجودات وكيف لا يكون الغرض الاشتراك بين الوجودات
وقول المص وتردد الذهن في الخصوصيات حال الجزم بمطلق الوجود لا يعطي الاشتراك
بينها بل يعطي الاشتراك بين الموجودات والاتم ان شمول المقسم لاقسامه كاف في الاضافة
للاحتمال الذي ابديناه في حواشينا القديمة رد لما ادعى هذا القايل في صاحب الحاشية
وقد اورده ها هنا في توجيه السؤال والانم ان هذا لا يصلح توجيها لكلام الشارح بل كلام الشارح
صريح في هذا حيث جعل الدعوى اولا اشتراك الوجود بين الموجودات وقد صرح ها هنا
بان المقسم هو الوجود وافراد الممكن قيد القسم ومن البين ان افراد الممكن لا يحمل على الوجود
مواطاة فاذا حكم لجواز عموم القيد القسم الذي هو افراد الممكن من المقسم الذي هو الوجود
لا يستقيم حمله على العموم بحسب الحمل فلما حكم اولا باشتراك الوجود بين الموجودات
لم يرد الاشتراك بينها بحسب الحمل مواطاة حكم ها هنا لجواز عموم قيد القسم من المقسم ولم يرد
به عمومه بحسب الحمل المذكور ولا ينافي ذلك صحة تشبيهه بمثال الحيوان والابيض كما لا يخفى
اقول عبارة الشارح ها هنا صريحة في خلاف ما ذكره المعترض فانه صرح بانا نقسم الوجود الى
وجود الواجب او وجود الممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض فجعل
الاقسام هي الوجودات صريحا ومثل في السؤال بعموم قيد القسم بتقسيم الحيوان الى
الابيض وغير الابيض ومع قطع النظر عن ذلك فالتقسيم انما يكون الى امور يصدق
المقسم عليها ويحمل عليها مواطاة اذ لو قسم احد السواد الى الخشب والثوب
لامه العقلاء ويكون مخلصا ان يقول اردت بالاقسام سواد الخشب واردت با
سواد الاسود ومن ها هنا تفطن ان قول المص والشارح باشتراك الوجود بين الموجودات
محمول على الاشتراك بين وجوداتها عند الشارح لانه لم يجعل الوجود ها هنا بمعنى الموجود
كما هو المختار وكيف لا يكون كذلك والمقسم معتبر في الاقسام كما هو المشهور والاحتمال
الذي ابداه في حاشيته القديمة قد دفعناه في حاشيتي القديمة كما مر بعد وجعل المقسم
الوجود والاقسام نفس الواجب والممكن وجعل افراد الممكن قيد القسم مما لا يخفى
سماجته اذ ح يكون التقسيم اولا للوجود الى اقسام لا يصدق عليها المقسم اعني نفس

الواجب والممكن وهو باطل اذ المقسم معتبر في الاقسام كما مر وثانيا للممكن الى الجوهر
والعرض والحكم بان الجوهر والعرض اعم من الوجود الذي هو المقسم مع عدم صدقهما عليه
مواطاة ومن المعلوم ان المعتبر الشايع في المفردات هو العموم بحسب الصدق لا بحسب التحقق
فيكون نظم الكلام مؤلفا من تقسيم لا يصدق فيه المقسم على اقسامه والحكم بان اقسام المقسم
الثاني اعم من المقسم الاول مع عدم صدقهما عليه ولا يخفى شناعته   فلان المركب لا بد له
من الانتهاء الى البسيط اوردت عليه في حاشيته انه على تقدير كونها اجزاء عقلية ولم
يتعقل مفصلة لا يلزم الانتهاء الى البسيط فان المركب منها عقلية ومتصف ذهنا و
خارجا اذ معنى التركيب العقلي ان للعقل ان يحلله الى امور هي تلك الاجزاء فقلل
في الحقيقة اجزاء تحليلية ولا محذور في كون التحليل غير واقف عند حد معين كما في انقسام
المقادير الى غير النهاية واعترض عليه بان التركيب بدون نحو من انحاء الوجود ممتنع
فما يكون منفيا ذهنا وخارجا لا يكون مركبا قطعا واذا لم يكن مركبا لم يكن مركبا لم يكن
عدم انتهائه الى البسيط نقضا على من يدعي لزوم انتهاء المركب اليه فلا يتعقل القول
التركيب العقلي عندهم قسمان احدهما هو نحو من التركيب الخارجي كما قالوا ان الجنس
ماخوذ من المادة والفصل من الصورة والثاني ان لا يكون كذلك محضا كما في البسايط
الخارجية كتركيب السواد من اللون وقابض البصر ولا يكون الدليل المذكور في القسم الاول
هو موجب اصطلاحهم داخل في التركيب العقلي وان لم يحلل بالفعل ولم يوجد الاجزاء با
لفعل في الذهن فلا تتم ما ادعاه من نفي كونه جزءا عقليا مطلقا ودفع الاعتراض
المنقول عنه ان القسم من التركيب الذهني الذي جعله محض التحليل وهو بحسب
الاصطلاح داخل في التركيب العقلي   لان البسيط جزء المركب مطلقا الى ان يقوم
عليه البرهان فان القدر الضروري هو ان المركب لا بد له من اجزاء يتقوم هو بها و
اما انتهاؤه الى ما ليس بمركب فليس بديهيا بنفسه والكثرة لا بد فيها من الواحد العددي
لا من الواحد الحقيقي لجواز اشتمالها على احاد اخر وهكذا مثلا الكثرة من افراد الانسان
لا بد فيها من الانسان الواحد يشتمل على احاد اخر ولا يكون انسانا ويجوز ان يكون كل من تلك

الاتحاد

الاتحاد ايضا مشتملا على احاد اخر لا يكون من نوع تلك الاحاد وهكذا الى غير
النهاية فالاولى ان يتمسك ببرهان التطبيق واعترض عليه بان تجويز هذا البرهان
هو ان المركب لا بد له من اجزاء فان كان كل شيء منها بسيطا فهو المط والا كانت
له اجزاء غير متناهية كل واحد مركب من اجزاء غير متناهية وح ان لوحظ تلك الاجزاء
باسرها بجملة وتذكر ان حصول كل منها متوقف على حصول واحد اخر حكم الاول
من اين يحصل واحد منها حتى يحصل منه واحد اخر من تركيبه يجزم العقل بانتفا
حصولها مطلقا نعم اذا سئل عن جزء مركب معين منها حصل هو مركب معين اخر واذا
سئل عن جزء هذا الاخير قيل هو مركب معين ثالث وهكذا لما كانت الاجزاء غير
متناهية لا يحصل العقل كلها جميعها بهذا الوجه ولم يظهر التخلف عنده ولم يحكم بامتناع
بهذا الطريق وهذا البرهان اشد واظهر من برهان التطبيق كما لا يخفى على الواقف
فلا يكون الاستدلال بذلك اولى من الاستدلال بهذا اقول ما سماه استدلالا
برهانا وجعله اشد من برهان التطبيق لا يرجع الى محصل لانه ان اراد بقوله
اذ لاحظ العقل مجملا الخ ان هذا الحكم بديهي فهو مسلم وكيف يسمع دعوى البداهة
في مثل هذا المقام على انه ح لا يكون برهانا اذ حاصله ان الحكم المذكور بديهي والا يتوقف
على تصور الاجزاء الغير المتناهية مجملا وان اراد الاستدلال عليه بان يتوقف
كل واحد منها واحد اخر الى غير النهاية يستلزم امتناعه فهو اول المسئلة اذ ليس
النزاع الا في ذلك ثم لا يخفى ان الحكماء قالوا بترتب الحوادث المتعاقبة
الى غير النهاية من جانب المبدأ في الصور المتعاقبة على هيولى العناصر والمتكلمون
استدلوا على بطلانه بدلايل مبسوطة ولكنه يدعي البداهة على انه يرجع الى دعوى
البداهة في نفس المدعى فلا يكون برهانا فضلا عن ان يكون الاستدلال به اولى من
برهان التطبيق وان اراد المطابقة بمعنى حصول فهو ليس من وظيفته لانه معلل
ان اقتضى النقض او المعارضة قلت يرد عليه في حاشية القايل ان يقول
لم لا يجوز ان يقتضي النفسية بالنسبة الى البعض والجزئية بالنسبة الى البعض الاخر فانه

بين واحد احقيقيا لا تصور فيه اقتصار الامور المتغايره والجواب ان
هذا على تقدير المواطاة غير جايز لان المتواطي لا يختلف بالذاتيه والعرضيه ضرورة
انه ح يكون اولى بالنسبة الى ما هو ذاتي فلا يكون متواطيا هذا خلف واعترض عليه
بانا لا نم ان الذاتي لا يختلف بالذاتيه والعرضيه ولو كان كذلك لم يكن شي من
الذاتيات متواطيا اذ الجنس عرض للفصل والنوع والفصل للخاصة اقول
اما ان الاختلاف بالذاتيه والعرضيه يوجب التشكيك فهو مصرح به في كتب
القوم كشرح مختصر لابن الحاجب وغيره وهو مما يشهد به الفطرة السليمة لان الذاتي
اولى من العرضي بديهه واما الجنس عرض للنوع والفصل للخاصة فلا يعض انتفاء
التواطؤ اذ المعتبر في التواطؤ عدم الاختلاف في الافراد الشخصية ولو عمم فلا محذور اذ
ح يكون متواطيا بالنسبة الى ما هو ذاتي له فقط ومشككا بالنسبة الى المجموع هذا تمام ما نقله
وهو انه كان يمكن تصادق الطبايع بعضها على بعض كما صرح به في حاشيته التي سماها
الحاشية القديمة وفي هذه الحاشية ايضا في بحث تعريف المشتق حيث قال لان ما صدق
عليه الحساس هو هذا الحيوان المتحرك كما مر وقد نبه مرارا على تصادق الطبايع و
لو لم يكن يرجع واما الان فقد صرح بما كنا نسعى ولله الحمد وانما يلزم ان
لو كان الوجود متواطيا اه ذكرت في الحواشي ان معنى المفهوم الواحد لا يخ عنه
سواء كان متواطيا او مشككا فالحق ان يحمل كلام الشارح على ما ذكرنا من اقتضاء الوجود
التغير بالنسبة الى بعض الجزيئه بالقياس الى اخر والوجود بالقياس الى الافراد
ح يظهر الفرق بين صورتي التواطؤ والتشكيك واعترض عليه بان اقتضاءها انما يكون
بشرط حصوله في ضمن افراده وحصوله في ضمنها يختلف بالاولويه والاشديه والاقدمية
كما حقق في موضعه وصرح به العلامة في حواشيه على شرح المطالع اقول مراد
المستدل بالاقتضاء ههنا الاقتضاء التام فانه جعل اللازم من اقتضاء الوجود
ان يكون عارضا الجميع ومن اقتضاء الدخول والتغير ايضا ان يكون كذلك
بالنسبة الى الجميع ولا شك ان هذا انما يلزم اذا كان المراد بالاقتضاء الاقتضاء التام

اذ لو لم

٦٥

اذ لو لم يكن كذلك لجاز الاختلاف بسبب الامور الخارجيه فبعد تسليم الاقتضاء
الذي ذكره المستدل اعني الاقتضاء التام لا يتجه منع وجوب الاستواء ولا يمكن حمل
الشارح على تسليم الاقتضاء الناقص اذ المنع اذا تم والتسليم يجب ان يتوجه الى مقدمات
الدليل والمذكور فيه هو الاقتضاء التام كما عرفت ولو تاملت ادنى تامل فقطعت
على ان ما ذكره المعترض من ان الاقتضاء بشرط حصوله في الماهيات في حكم اقتضاء الماهيات
والكلام بعد التنزل عن ذلك وتسليم اقتضاء الوجود فقط فان الوجود لما
لم يكن متساوي الحصول في الماهيات لزم خروجها عنها قبل هذه الملازمه مم وانما
يلزم خروج الوجود عن الماهيات ان لو كان الوجود محمولا عليها بالمواطاة ولم يكن
متساوي الحصول فيها والفرق بين المحمول بالمواطاة وغيره ان فيها يجب نفس الامر
بل التساوي والاختلاف هناك بوجه اخر سنجمعه بخلاف غير المحمول فان له حصولا
في كله ويجوز ان يختلف ذلك الحصول باحد الوجوه المذكوره في التشكيك اقول قد ذكر
فيما سبق سماه الحاشية القديمه ان الحصول في المحمول بالمواطاة يرجع الى حصول مبدا
الاشتقاق وما لم يكن للذاتيات حصول في افرادها يجب ذواتها ولا تتصف
مبادئها لم يتصف باختلاف الحصول فاورد تعليه في تجريدات الحواشي ان ذلك
يقتضي ان لا يتصف بتساوي الحصول لاعتبار الحصول فيلزم ان لا يكون الذاتي متواطيا
ايضا اذ كما يعتبر في المشكك اختلاف الحصول فقد اعتبر في المتواطي استواء الحصول
بحيث لا حصول لا يكون اختلاف الحصول ولا تساوي الحصول وايضا قد ذهب الى
ان الوجود لا حصول له في الماهية اصلا كما سبق منه فيلزم ان لا يكون مشككا فعند
الكلام الى نمط اخر سنذكره وذكر هناك ان المراد باستواء الحصول عدم اختلافه
وذلك قد يكون بانتفاء الحصول كما في الذاتيات وقد يكون بتحقق الحصول وانتفاء
الاختلاف كما في العرضيات المتواطيه وانت وكل من يسلم ويحرر يعلم ان
سماحه هذا الكلام فان اطلاق التساوي على هذا المعنى غير متعارف ثم لا يخفى
ان الشارح ادعى ان الدليل الدال على خروج المشكك يدل بعينه على خروج الغير المحمول اذا

كان متفاوت الحصول واشار بذلك الى ما استعلم من ان اقوى ما ذكروه انه اذا
اختلف الماهية او الذاتي في الجزئيات لم يكن ماهيتهما واحدة فان ذلك جار في المتفاوتة
المحصول الحصول سواء كانت مجعولة او غير مجعولة ولا شك في ان ما ذكره هذا القائل على تقدير
الاستقامة لا يدفع جريان الدليل واقوى ما ذكروه قلت في الحواشي التشكيك
اما بالاولوية او الاقدمية او الاشدية فالاستواء نسبة الذاتي الى ما هو ذاتي له واراد
به عدم الاختلاف بالاولوية والاقدمية فان هذا الشق ضروري بخلاف الاختلاف
في الشدة والضعف والزيادة والنقصان ولهذا ذهب بعض الحكماء الى قبول الذاتيات
الاختلاف فيهما محتاج الى الدليل ولا يخفى انه لا يتوجه عليه النقض بالعارض
لجواز كونه اولى بالنسبة الى البعض بان يكون مقتضى ذاته او اقدم بان يكون اتصافه
به علة لاتصاف الآخر ولا يجري مثل ذلك في الذاتي وهو ظاهر كيف والذاتيات
غير مجعولة واما اعتبار الاولوية فلان الاشد والازيد اما ان يشتمل على شيء في الاضعف
والانقص اولا وعلى الثاني لا يكون فرق وعلى الاول اما ان يكون ذلك الشيء معتبرا
في الماهية اولا وعلى الاول لا يكون الاضعف والانقص من تلك الماهية وعلى الثاني
لا يكون الاختلاف في الذاتي بل في الخارج وهو خلاف المفروض ولا شك ان النقض
بالعارض لا ينافي ههنا ايضا اذ فيه على التقدير الاخير لا يلزم خلاف المفروض فان
قلت اذا فرضنا اختلاف شيئين في عارض معين كالسواد مثلا لا يكون ذلك
الا بان يقوم باحدهما سواد اشد وبالآخر سواد اضعف فنقول ان كان التفاوت
بين السوادين في نفس الماهية او اجزائها لزم التشكيك في الذاتيات وان كان
كان لامر عارض لها لم يكن التفاوت بين الشيئين في السواد بل فيما عرض وهو
خلاف المفروض على انا ننقل الكلام الى ذلك العارض وهكذا او ايضا السوادان
اما ان يتحدا في نفس الماهية او يختلفا فيها وعلى الاول لا يكون التفاوت
بينهما من حيث الذات كما قررتم والتفاوت في عارضيهما خلاف المفروض وعلى
الثاني لا يعقل كون احدهما اشد من الآخر ضرورة ان الماهيات المتباينة لا يقاس بعضها

بان الشدة والضعف مثلا لا يعقل كون
احدهما اشد من السواد الآخر قلت بان
بعض وان يختلفان بان ... ثم

الى بعض في الشدة والضعف متى كان في الماهية الجنسية مختلفان بالفصل المنوع عندهم
فان الشدة والضعف مستندان الى منوعيهما والمقول بالتشكيك هو المفهوم المشتق
من الجنس بالنسبة الى معروضها كالاسود مثلا بالنسبة الى جسمين وذلك مفهوم واحد الى
آخر ما ذكرته في الحاشية فليرجع اليها من اراد الاطلاع عليه قيل فيه بحث اذ الاستواء نسبة
الذاتي الى افراده هو محل الكلام لا في انه يلزم الاستواء نسبته اليها حتى يكون منه اطباق او
لا يلزم ذلك حتى جاز كونه مشككا ولم يسلم الاستواء نسبته اليها لكن ذلك في جميع اقسام التشكيك
بعينه اذ في كل قسم منها يعتبر اختلاف النسبة والعجب انه خص هذا بالقسمين الاولين اقول
قد عرفت ان المراد بالاستواء هو الاستواء المستلزم لنفي الاقدمية والاولوية فبطلان
التشكيك بهذين الوجهين بين لا يحتاج الى الدليل وما ذكره في صورة الدليل بعده والتوسه
على هذا التخصيص سياق العبارة حيث فصل بين هذين القسمين والقسمين الاخيرين
واستدل على بطلان الاخيرين دون الاولين بل اقتصر فيهما على التنبيه المشتمل على
تفصيل وقد كنت نبهت اولا في حاشية الحاشية ثم ادخلته في اصل الحاشية فكانه لم يطلع
على ذلك او لم يلتفت اليه مريدا للاعتراض ثم قال صاحب القيل وايضا عدم جريان
العلية في الذاتيات ـــ لم لا يجوز انهم حكموا بان الشيء ما لم يصر حيوانا لم يصر انسانا
وما لم يصر انسانا ما زيدا او بكرا وان الاشد مشتمل على امر زائد غير معتبر في مفهومه بل معتبر في
حصوله في افراده ولا نسلم انه لا يكون بينه وبين الاضعف ح اختلاف فان الاختلاف
المعتبر في المقول بالتشكيك ليس الا في حصوله في افراده كما نقلنا عن العلامة المحقق آنفا
وهو حاصل هناك لا في نفس مفهومه حتى اذا كان مفهومهما واحدا لم يكن بينهما فرق ولا نسلم
انه في الفرض على التقدير الاخير لا يلزم الاختلاف المفروض اذ الفرض ان الاختلاف
في عارض معين هو المقول بالتشكيك والتقدير الآخر ان يكون الزائد معتبرا فلم يكن
هو في نفسه اختلاف كما في الذاتي بعينه اقول معنى ما ذكره القوم ان الجنس العالي
كالجوهر مثلا ما لم يتحصل كما يتحصل الاجناس التي تحته كان ينضم اليه فصول الجسم
فيصير جسما لا يتحصل جنسا متوسطا كالحيوان ثم الجسم ما لم ينضم اليه فصل الحيوان اذ لم

يصير حيوانا لا يحصل نوعا حقيقيا كالانسان فالعلية انما هي للفصول المقومة للسافل
المقسمة للعالي بالنسبة الى تحصيل العالي وليس تلك الفصول ذاتية للماهية لما هي محصلة
لها بل هي عرضية بالقياس اليها كما هو المشهور بين اهل الصناعة فانها خاصة غير
شاملة لها فليس ثبوت الذاتيات لما هي ذاتي له معللا كيف وقد عدوا من
خواص الذاتي انه لا يعلل على ما ذكره من منع عدم جريان الدليل في الذاتيات
غير موجه لان دعوى جريان الدليل فيها نقض اجمالي والجواب عنه بمنع جريان
الدليل ومقابلة المنع بالمنع خارج عن آداب البحث لكن مثل ذلك شايع بعضه واما
اختيار ان الاشد مشتمل على امر زائد غير حاصل في مفهومه معتبر في حصوله فلا يجديه
نفعا لان المراد في الحاصل من مبدا الاشتقاق سواء كان فردا منه وحصة مثلا فهو لا
السواد الحاصل في الغير اما ان يكون مشتملا على امر لا يشتمل عليه سواد جسم آخر دونه
الى آخر الترديد وما ذكره من منع عدم جريان الدليل في العرض على التقرير الاخر فقد
ذكرناه بعينه في الحاشية ثم اوردنا ما هو التحقيق ولم يتعقله المعترض بتمامه واورد
هذا الايراد علينا وليس ذلك من داب المحصلين نعم ايراده بصورة المنع في ازالة للغرض
وهو غير موجه كما عرفت ثم نقل هذا المعترض عن بعض الفضلاء انه قال في هذا
المقام ان اختلاف الذاتي في افراده بحسب الشدة والضعف مثلا لو اوجب تعدده
في تلك الافراد بناء على ان المقتضي لذلك الاختلاف هو الذاتي العارض للافراد تعدده
ايضا فبناء على ان مقتضى ذلك الاختلاف هو العارض فيلزم ان لا يكون ذلك ايضا مشككا
والفرق بان الاختلاف في صورة الذاتي يكون مستندا وفي صورة العارض يجوز
استناده الى معروضه تحكم محض والحل ان الاختلاف في الافراد يجوز ان يستند الى
الفصول بان كان الذاتي جنسا للافراد والى المشخصات ان كان نوعا او فصلا
كما ان اختلاف العوارض بالتشكيك في افراده يستند الى خصوصيات موضوعاتها
لا الى انفسها واعترض عليه بان حاصل الاستدلال ان الذاتي لو كان في بعض افراده
شديدا وفي بعضه ضعيفا مثلا لم يكن معنى واحدا فيهما اذ الشديد لا يكون عين الضعيف

فلم

فلم يكن معنى واحدا مقولا بالتشكيك عليها بل يكون في كل منهما معنى آخر وهذا منقوض
بالعارض اذ لو كان العارض في ان سبب الاختلاف ماده اولا في ان الاختلاف بواسطة
الذاتي بل في ان اختلافه مستلزم لتعدده بواسطة ان الاختلاف ينافي الوحدة هذا
لا تحاك لما ذكره اقول قد حمل كلام هذا الفاضل على جواب النقض ولا دلالة لكلامه
على ذلك بل هو نقض للنقض الاجمالي ومعرضه والحل المذكور في كلامه انما هو نقض تفصيلي
وحاصل كلامه انكم منعتم التشكيك في الذاتيات وجوزتموه في العرضيات من غير
تفاوت في مفهوم العارض كذلك يجوز التفاوت في الذاتيات بحسب اختلاف الفصول
والمشخصات من غير تفاوت في مفهوم ذلك الذاتي فكما يبقى وحدة المعنى في العارض
بناء على الاختلاف راجع الى اختلاف الموضوع ومستند اليه كذلك يجوز ان يبقى وحدة
المعنى في الذاتي ويكون الاختلاف مستندا الى الفصول والمشخصات هذا مؤدى كلامه
وليس جوابا عن النقض اصلا كما حمل عليه بل معونة له فطوبى لمن اراد وهو معتاد
شتان ما بين المريد والمراد ثم قال هذا المعترض والغرض عن هذا اصعها ومعنى ان
الذاتي ذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك فنقول قد عرفت مما نقلناه افناء العلامة المحقق
ان الاختلاف المعتبر في التشكيك راجع الى وقوع الكلي وحصوله في الافراد فاذن لا بد ان
يكون للمشكك حصول في افراده ثم حصوله في افراده بحسب نفس الامر ممتنع لانه محمول
عليها مواطاة وذلك يقتضي الاتحاد بينهما فيها كما حقق في موضعه والمتحدان حيث اتحدا
لا يمكن حصول احدهما في الاخر بل يجب اخذ الشيء بنفسه من غير اخذ غيره معه فان القوم
قد يأخذونه بهذا الوجه ويثبتون احكامه مثلا يقولون الماهية لا هي في نفس الامر من
الوجود والعدم وهي في نفسها لا موجودة ولا معدومة واخذ الشيء بهذا الوجه قد يسمى
الاعتبار الذهني فاذا اخذ الافراد بذواتها ولم يوجد معها غيرها يحكم العقل مجردا
عن الكلي المشكك ثم يعرض لها الكلي المذكور اما بعروض مبدا لها في الخارج ان لم مبدا
فيه كالاسود فان زيدا اذا اخذ بذاته ولم يوجد معه غيره كان عاريا عن الاسود
في هذه المرتبة ثم يعرض له الاسود بواسطة عروض السواد واما باعتبار خارج عنها كما

بان كان مبدأ من الاعتباريات كالموجود والمعدوم فان الوجود والعدم من الاعتباريات
كالموجود والمعدوم فان الامور المنتزعة والموجود هو الماهية لا وجودها بل معتبرا معها الوجود
كما ان المعدوم يعتبر معه العدم ولما امتنع حصول الذاتي لانه الذاتي بهذا الوجه ايضا
اذ لو اعتبر ذو الذاتي بنفسها لم يكن في هذه المرتبة عاريا عن الذاتي لم يكن للذاتي
حصول فيه اصلا لا بحسب نفس الامر ولا بحسب الاعتبار الذهني ولا يتصور اعتبار حصوله
فيه بخلاف العرضي فان له حصولا باحد الوجوه المعتبرة في التشكيك اقول فيه بحث
اما اولا فلانا لا نسلم ان غرض الاستاد المحقق من الحصول ما ذكره لم لا يجوز ان يكون مراده
منه ما يلازم الوقوع على الافراد كيف لا وقد جعل قدس سره الوقوع والحصول كليهما
صفة للكلي والكلي ليس حاصلا في افراده بهذا المعنى كما اعترف به وحمل الوقوع على
الافراد على ما هو صفة للكلي والحصول فيه على ما هو صفة لمعناه تعسف لمجه الطبع
السليم واما ثانيا فلانا لا نسلم ان خلو الماهية في حد ذاتها عن العوارض مع عروضها لها
في نفس الامر يصحح حصول تلك العوارض للماهية ولا حصول مباديها فيها كيف وقد
صرح بان الوجود لا عرض له للماهية بحسب نفس الامر اصلا اذ على هذا التقدير يكون
الماهية في بعض المراتب عارية عن الاتحاد ولمفهوم الوجود في بعضها متحدة معها من غير
حصول بنفسه او بمبدأه فيها في نفس الامر فمعنى الاعتبار العقلي الذي لا يطابق نفس الامر
في حصول مبدأه ولا اثر فيه في الذاتي ايضا اذ يمكن اعتبار الانسانية في افراد الانسان
كما اعتبر الوجود في افراد الموجود وكون الانسان لا ينفك عن الاتحاد بمفهومه في شيء افراد
من المراتب وافراد الموجود منفك عنه في بعضها لا يجدي نفعا لاشتراكهما في جريان الاعتبار
الذهني وعدم حصولهما في نفس واما ثالثا فلان قوله بخلاف العرضي فان له حصولا
في افراده بهذا الوجه قطعا غير مسلم فان العرضي هنا بمعنى الخارج المحمول والمحمول
متحد مع الموضوع كما ذكره فلا حصول له فيه في الواقع كما اعترف به والاعتبار الذهني
الذي لا يطابق الواقع يجري في الذاتيات ايضا كما عرفت واما رابعا فلان ما ذكره
على فرض صحته انما يدل على ان التشكيك بحسب الاصطلاح لا يجري في الذاتيات ولا

يبقى اختلاف الماهية في الافراد لان محصل ما ذكره المعتبر في التشكيك هو حصوله في
افراده والتفاوت فيه والحصول منتف في الذاتيات فلا يكون هناك تفاوت
في الحصول فلا يكون مشككا فيبقى الكلام في انه لم لا يجوز تفاوت نفس الماهية في افرادها
بان يكون الماهية بنفسها في الاشخاص بعضها ازيد واشد منها في بعضها كما اورده صاحب
الاشراق ولا ريب في ان ما ذكره لا يفي بهذا الغرض وقد فصلنا الكلام في الحواشي بحيث
يندفع الشبهة المتعلقة بالمقام باسرها واثبات ان في الموجودات امورا وراء الماهية
والوجود وحصصه قال بعض الفضلاء ان في افراد الوجود التي ليس الوجود المطلق طبيعة
نوعية لها على ما هو الحق امورا متخالفة الحقائق كما نص عليه المحصلون لا اتصافها بلوازم
الماهيات المتخالفة فان الوجود الواجبي مستغن عن العلة ووجود الممكن محتاج اليها ولا شك
ان الاحتياج والغنى من لوازم الماهية وحج لا بد ان يكون في موجود ما وراء الحصة و
الا لكانت الوجودات متوافقة الماهيات اذ الكلي بالنسبة الى حصصه نوع كما نص عليه
في المنطق واذا ثبت فرد ما من الموجود وراء الحصة فقد ثبت في كل موجود وجود خاص
وراء الحصة اذ البديهة لا تفرق بين موجود وموجود في ثبوت ذلك الامر
وعدمه واعترض عليه المصنف للاعتراض اما اولا فلان ما ذكره مصادرة على المطلوب
استدل على ان للموجود افرادا في الماهيات بان لها افرادا موجودة فيها متخالفة اللوازم
ثم لا نسلم ان للوجود فردا كيف يسلم ان له افرادا متخالفة اللوازم واما ثانيا فلانا لا نسلم ان
المستغني عن السبب والمحتاج اليه هو الواجب والممكن لا وجودهما لانه امر عقلي انتزاعي
كما مرت اليه الاشارة واما ثالثا فلانه لو كانت للوجود افراد في الماهيات
لكان ثبوت فرد الوجود للماهية فرعا لثبوتها ضرورة ان ثبوت الشيء لاخر متفرع على ثبوت
الاخر فيكون لها ثبوت قبل ثبوتها اقول حاصل الفاضل المعقول عنه الاستدلال
بكلام المتأخرين على ان للوجود افرادا متخالفة الحقائق فانهم صرحوا بان الوجود
الواجبي مستغن عن العلة ووجود الممكن محتاج اليها ولما كان الاحتياج والاستغناء من
لوازم الماهية والحصص متحدة في الماهية فلا محالة ثبت له فرد سوى الحصة وقوله ان في

افراد الوجود امور متخالفة الحقائق هو محرر الدعوى والدليل عليه قوله لاتصافها
بلوازم الماهيات المتخالفة وليس في ذلك مصادرة على المطلوب اصلا بل هو استدلال
بمقدمتين احديهما اختلاف الوجودات في الاحتياج والاستغناء وثانيتهما ان
الاحتياج والاستغناء من لوازم الماهية وزعم ان كلتا المقدمتين مسلمتان
عندهم وما ذكره في سند المنع كون المستغني عن السبب والمحتاج اليه هو الوجود الواجب
والممكن من ان الوجود امر عقلي انتزاعي غير مسلم اما اولا فلانه لا يجري في الوجود الواجب
الذي هو عين ذاته فانه امر محقق لا اعتباري تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما ثانيا فلانه
كما يستند الحاجة الى السبب الى ذات الممكن باعتبار احتياجه في كونه موجودا كذلك
تستند الى وجود الممكن باعتبار كونه وصفا له وثابتا له وكونه امرا عقليا انتزاعيا لا يقتضي
عدم احتياجه الى السبب في ثبوته لغيره بمعنى صحة انتزاعه عنه اذ لا فرق بين الامور
العقلية والخارجية في اتصاف الشيء بها وثبوتها لغيرها مما يحتاج الى السبب على ان كلام
هذا الفاضل مبني على المقدمات المذكورة في كتب المتأخرين وهم مصرحون باسناد
الاحتياج والاستغناء الى الوجودين تارة والى الواجب والممكن اخرى وكلاهما صحيح كما عرفت
واما قوله لو كانت للوجود افراد الخ فهو لا يضر هذا الفاضل لان غرضه ان كلامهم مشعر
بما ذكره من التغير على تقدير التسليم ليس منشأه كون الوجود ذا فرد بل اتصاف الماهية
بالوجود سواء كان له افراد او لم يكن له الا الحصص وما ذكره المعترض من عدم اتصاف
الماهية بالوجود مصادم للبديهة على ان المتأخرين مصرحون بذلك الاتصاف وباتصاف
الماهية بالوجوب بالعلة قبل الوجود فانهم يقولون وجب بالعلة فوجد والاكل
يسمون الوجوب السابق في مقابلة اللاحق الذي هو الوجوب بشرط المحمول كما تقرر في موضعه
فهذا الاشكال غير متوجه عليهم سواء كانوا قالوا بان للوجود افرادا او لم يقولوا به فالجواب
عن كلام هذا القائل ان يقول ما ذكره المتأخرون من ان الاستغناء والحاجة من لوازم
الماهية ارادوا به انهما من لوازم الماهية الموصوفة بالوجود ولا يلزم اختلاف الوجودات
بالماهية بل اختلاف الموجودات فالاستغناء وجود الماهية عن السبب واحتياجه اليه من

لوازم

لوازم الماهية فتدبر   انا لا نم ان المتعقل هو الوجود الخ اورد الشارح في حاشيته
ان فيه غلطا اذ هو مدعي فوظيفته الاثبات لا المنع قال المعترض وهو غلط لكن ليس
في كثير من النسخ هذا المنع ولا ما يلائم ما قبله كما لا يخفى والعبارة هكذا اما في الخارج فظ واما في
الذهن فلان تعقل الشيء لا يستلزم تعقل تعقله فافهم وجدنا في النسخ التي وصلت الينا و
كلامنا على ما فيها   بعد ان يتم مقدمتان الخ ذكرت في الحاشية انه لا استدراك في
ذكر على القائل بل لانه قال هذا الدليل لو تم لدل الخ وتوقف تمامه على المقدمتين ينفع
في صحة ما ادعاه وانما كان استدراكا لو احتاج بعد التمام الى المقدمتين واعترض عليه
بان تمام الدليل بصدق واجتماع الشرائط المعتبرة في انتاج هذا الضرب من الشكل الثاني
والمقدمتان اللتان يتوقف زيادة الوجودات الخاصة عليهما ليستا منها فان مقدمتي
الدليل هما ان الماهية واجزاءها معقولة والوجود غير معقول وشرائط انتاج هذا الضرب
من الشكل الثاني هي الامور المعلومة المعتبرة في انتاجه ومن البين ان تحقق فرد الوجود
في الماهيات ومعلوميته على الوجه المختار عند اداه ليستا منها الا يرى انه يصدق هذا
الدليل فيما لا فرد له اصلا كما يقال الماهية واجزاؤها معقولة والثاني غير معقول فتمام
هذا الدليل ليس موقوفا على ان يكون للوجود فرد وراء الحصة ولا على ان هذا الفرد معلوم
لنا وجه مختار عند اداه فظهر ان الدليل المذكور يتم بدونهما فتبين المقدمتان فلا يكون
تقدير تمامه مستدركا التقدير صدقهما اقول تقرير الدليل على ما ذكره الشارح انا نعقل
الوجود مع الجهل بخصوصية الماهية فاذا في الوجود الخاص نقرر انا نعقل الوجود الخاص
مع الجهل بالماهية وذلك بين فظهر توقف تمام الدليل على المقدمة الاولى واما توقفه على
المقدمة الثانية فلما ذكره الشارح بعينه وتفصيل المقام ان غرض الاستاد قدس سره
ان هذا الدليل على تقدير تمامه يدل على زيادة في الوجود الخاص وذلك انما يكون بوضع الوجود
الخاص مكان الوجود المطلق فيقال انا نعقل الوجود الخاص مع الجهل بخصوصية
الماهية وح يظهر توقف تمام الدليل على المقدمتين اذ لو لم يكن للوجود فرد لم يصدق
انا نعقل الوجود الخاص مع الجهل بالماهية ولو لم يكن معلوما بكنهه او بالوجه المميز عن

جميع ما عداه لم نعلم انه غير معلوم عند تعقل الماهية فلم يتم انا نعقل الماهية مع عدم العلم بالوجود الخاص وعلى التقديرين لا يتم الدليل الذي ذكره وليس مراده قدس سره ان هذا الدليل يدل على زيادة الوجود الخاص بدون نعمه في هذه الاصغر فان ذلك مما لا يتوهمه عاقل وقد اعترف له المعترض في الحاشية الاتية   الثانية ان هذا الوجود معلوم لنا بالكنه او بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه ذكرت في الحاشية انه على التقدير يحتمل ان يكون معلوما لنا ولا نعلم انه معلوم اما على الثاني فلانا اذا تصورنا الانسان بالضاحك فانا تعقلناه بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه ثم اذا تصورنا الحيوان الناطق يكون الانسان معلوما وربما يعلم الشيء المعلوم بوجه الضاحك هو الحيوان الناطق نعم انما يتنبه على هذا التقدير المغايرة بين تلك الماهية وذلك الوجه فقط واما على الاول فلانا اذا علمنا الشيء بالكنه كالانسان بالحيوان الناطق مثلا ولم نعلم انه كنه الانسان فانا نشك في كونه معلوما بالكنه بجهلنا بان الحاصل لنا هو كنه الانسان ومجوز عندنا ان يكون وجها من وجوهه وعلى هذا فلا نعلم ان كنه الانسان وغير معلوم لنا عند تعقل ب مثلا لجواز ان يكون معلوما ولا نعلم انه هو فلا يحصل لنا العلم بالمغايرة بينهما نعم لو علمنا ان ذلك كنهه لاندفع ذلك ولعل هذا مراد الشارح ولا يتاتى مثل ذلك في التقدير الاول كما لا يخفى بل غاية التكلف ان يقال المراد الوجه الذي يمتاز في التعقل عما عداه ولا يخفى ما فيه من الركاكة والتعسف ويمكن ان يقال لا يلزم من توقفه على المقدمتين ان لا يتوقف على غيرهما فيندفع الايراد على تقدير كونه متعقلا بالكنه اذ يتم بانضمام مقدمة اخرى هي العلم بكونه كنههما وسوق الكلام في التقدير الاخير اعترض عليه بانه قد حكم الشارح بان اجزاء هذا الدليل في الوجود الخاص يتوقف على العلم بالوجود الخاص اما بالكنه او بالوجه يمتاز به عما عداه وذلك لان اجزاءه فيه ان يقال الماهية واجزاؤها معلومة والوجود الخاص للماهيات من الدليل مستلزم للعلم بكنه الوجود الخاص او بوجه بحيث يمتاز عما عداه لان العلم بكنه الوجود الخاص مستلزم لمغايرته للماهيات فيتوجه عليه ما ذكره من جواز كون الوجود معلوما بالكنه ولا نعلم المغايرة اقول هذا من العجايب جدا

في هذه الايام فان كلامي صريح في انه على التقدير من الضم لا يمكن من الحكم بانه غير معلوم لاحتمال كونه معلوما ولا نعلم انه معلوم بمثل ما ذكره الشارح فلا يتم الدليل بانضمام المقدمتين كما علم ادعاه الشارح بقوله نعم بعد ان يثبت لنا مقدمتان فالاعتراض انما نشأ من سوء فهم المراد من الايراد على تقدير عدم العلم بانه هو لا يمكن من الحكم بانه غير معلوم فلا يتم الدليل بعد الضم ايضا لاحتمال كونه معلوما ولم يعلم انه معلوم لعدم العلم بخصوصه بان المعلوم هو الحاصل ان عدم العلم بانه هو يوجب عدم الجزم بانه غير معلوم لاحتمال كونه معلوما ولم يعلم انه معلوم لعدم العلم بخصوصه وليس فيه ما يوهم ان مدار الايراد على ان الشارح حكم بان معلومية الشيء مستلزمة لمعلومية معلوميته وما ذكره من ايهام العكس فهو توهم العكس وذلك لان الشارح ادعى تمام الدليل بعد ضم المقدمتين لا لانتفاء لقيام الاحتمال القادح في الحكم بان الوجود غير معلوم والايراد انه لا يتم بعد ذلك ايضا لقيام ذلك الاحتمال بحاله   بالكنه او بالوجه ذكرت في حاشيتي ان مقتضى تصور الشيء بالكنه ان يكون هو بنفسه متمثلا في الذهن والتصوير بالوجه ان لا يكون هو متمثلا بل ما يصدق هو عليه فالمراد والمرتسم في الاول متحدان بالذات وفي الثاني مختلفان بالذات متحدان اتحادا بالعرض وتحقيق ذلك ان اتحاد الشيء بما هو ذاتي له او ذاتي له اقوى من اتحاده بالعرض الصادق عليه فان الاول اتحاد بالذات والثاني اتحاد بالعرض اذ مصداق ذلك الاتحاد هو قيام مبدا الاشتقاق معه واعتبارا ومفهوم هو هو مطلق الاتحاد وهو مشترك بين الذاتيات والعرضيات الا ان مصداق الحمل فيهما مختلف فاذا وجد فرد من الماهية في الخارج كان ذاتياته موجودة فيه بالذات وعرضياته موجودة فيه بالعرض فان الوجود العارض للماهية الموجودة بغير عارض للعرض فانه مغاير لها بحسب الماهية والجعل نعم له معها علاقة وارتباط فيتصف بالاتحاد به بوجه ما نظيرها في اتحاد القطن والقالب مثلا حيث عارض العاصي وكما ان وجود الماهية في الخارج نسب الى عرضياتها بالعرض كذلك وجود عرضياتها في الذهن نسب اليها بالعرض اذا التعقل لها اليها ان لاحظها بحيث ينطبق عليها

فبينهما التعاكس في الوجودين واعترض عليه اما اولا فلان المقصود لو لم يكن متمثلا
في الذهن لم يكن معلوما لان العلم عبارة عن التمثل على ما حقق في موضعه واذا لم يكن معلوما
لم يكن التوجه اليه بالاوصاف الصادق عليه ولا بغيره لامتناع التوجه الى المجهول واما
ثانيا فلان الوصف كالكاتب لو كان مغايرا للانسان متمثلا في الماهية والجملة في الخارج
لم يكن بعينه فيه فلا يصح ان يقال احدهما هو عين الاخر على ما يقتضيه حمل المواطاة
بينهما نظير ما في القطن والثلج من العلاقة والارتباط لاستفاده بذلك ان يحكم بالاتحاد بينهما
في متعلق غير الاخر الا يرى انه يصح ان يقال القطن والثلج متحدان بالمحمول ولا يصح ان
يقال احدهما عين الاخر وما حسب بعضهم من ان الحمل المواطاة في العرضيات
بمعنى آخر فبين البطالة وبعضه انهم جردوا القضية عن خصوصية المراد وعبروا عنها
بحسب ولو كان لها معنيان كيف يتمشى هذا واما ثالثا فلانه ان اراد بقوله وجود
الماهية في الخارج ينسب الى عرضياته بالعرض انه ينسب اليها على سبيل التجوز
التجوز فلا فائدة فيه وان اراد انه ينسب اليها حقيقة وانما يوجد بذلك الوجود
فهو كلام خال عن التحصيل اذ لا معنى لوجود الشيء بوجود غيره وان اراد المراد
فلابد من بيانه لنتبين حاله وكذا الكلام في نسبة وجود عرضيات الماهية في الذهن
اليها اقول اما اولا فمندفع بانه كما ان الوجه معلوم بالعرض بمعنى انه قد علم ما له اتحاد
معه في نحو من انحاء الوجود كذلك هو متمثل بالعرض بذلك المعنى وكيف يتوهم انه اذا
علم الكاتب كان كنه الانسان متمثلا في الذهن مع انه ليس في الذهن الا صورة الكاتب
وما ذكره من انه لو لم يكن معلوما لم يكن التوجه اليه مندفع بما ذكره اقوام ان
المراد بالتوجه ملاحظة الوجه على الوجه الذي ينطبق عليها فانا اذا لاحظنا الكاتب
مثلا على الوجه الذي يصير عنوانا للافراده كما في قولنا كل كاتب كذا فقد لاحظناه على
ذلك الوجه بخلاف ما اذا لاحظناه على الوجه الذي لا يصلح لذلك كما في موضوع القضية
الطبيعية وهذا هو الفرق بين العلم بوجه الشيء والعلم بالشيء بالوجه الى ما يتوهمه القاصرون
من ان الفرق بينهما بحسب الذات اذ المعلوم في الصورتين بالحقيقة هو الوجه لكن في

الصورة

الصورة الاولى له بملاحظة من حيث يصلح للانطباق بخلاف الصورة الثانية واما
الثاني فلان حمل المواطاة هو الحكم بالاتحاد واعم من ان يكون الاتحاد بالذات
او بالعرض الا يرى انه قال في التجريد بعد ذكر اقسام الوحدة والعدد هو على هذا النحو
فقد صرح بان مفهوم القضية مطلق الاتحاد وقد عبر القدماء عن اقسام الوحدة المغايرة
للمغايرة بالحمل كقولهم القطن والثلج متحدان في عارض البياض كما في التعليم الاول
بحسب ترجمة حنين بن اسحق نعم المتأخرون خصصوا الحمل ببعض اقسام الاتحاد
وقد فصلنا ذلك في مواضع من حواشينا وجعل الحمل في العرضيات بمعنى آخر وان
لم نقل بانه ما نقول به هو ان مصداق الحمل مختلف لاختلافه اذ من البين ان معاد الحمل
غير مختلف في المواد لكن ما ذكره من القاصر بالتجريد لا يسلم عن المناقشة واما الثالث
فلظهور ان المراد الشق الاول من الترديد ولا يذهب الوهم الى غيره كما في سائر
صور الاتصاف بالعرض كالحركة التي تنسب الى جالس السفينة بالعرض وغيرها وليت
شعري لما خصص عدم الفائدة بهذه الصورة التي ذكرناها مع شيوع صور
الاتصاف بالعرض وجريان هذا السؤال المذكور فيها من غير فرق على ان الفائدة
ظاهرة والجواب عن هذا الدليل ودليل العلامة انه اعترض بان هذا الجواب
غير سديد لان حمل الذاتيات على الماهية المجملة وهي التي هو محل الجدال تفصيله ويكون
جوابا للسؤال بما هو عن افراد النوع من غير زيادة لا يحتاج الى الاستدلال بل
هو ضروري مثلا اذا لاحظنا الماهية المجملة الانسانية المعبر عنها في لغة العرب والفرس
بلفظ بشر و مردم وحصل ذاتياتها كان حملها عليها بالهو هو ضروريا وقس عليه سائر
الماهيات وهذا هو الذي عد في خواص الذاتي لا ان حمل الذاتيات
على الماهية المفصلة لا يحتاج الى الاستدلال لان العرضيات ايضا كذلك مثلا
كما ان الحيوان الناطق حيوان وناطق ضروري كذلك الحيوان الماشي ماش
ضروري فح يتم الدليلان من غير احتياج الى تعقل الماهية بكنهها نعم
تقرير الدليل الاول على ما اختاره الشيخ يتوقف عليه فان قلت يحتمل ان يكونا

تلك الماهية المجملة نظرية فيكون علمها حكم الكنه قلت تلك الماهية المجملة من حيث هي
مجملة معلومة بالبداهة غالبا وسهل الذهن الى المبادى لا يكسب اما الحد فلانه يوصل
الى تفصيلها لا اليها مجملة واما بالرسم فلانه يوصل الى وجه عرضي لا يقع في جواب
ما هو وتلك يقع فيه وهي معلومة حيث وصفت اسامي الماهيات كالانسان
والفرس بازائها فهي معلومة بالضرورة سلمنا توقف الدليلين على تعقل الماهية بالكنه
لكن ذلك لا يقدح في الاستدلال اصلا لان حمل الوجود على كنه كل ماهية اذا احدث
بذاتها من غير التفات الى ما هو غيرها متغير ويحتاج الى الاستدلال بالضرورة عادة
الا ان بعض تصورات ذينك الحكمين وهو كنه الماهية نظري في الاغلب ومن
البين ان الحكم الضروري الذي يكون بعض اطرافه كسبيا يصح الاستدلال به و
لا يصح ابطاله ومعنى بذلك مثلا اذا قيل كنه الانسان مركب من امور لا يمنع ولا يبطل
هذا الحكم بان تصور كنه الانسان نظري وما نحن فيه من هذا القبيل قيل يجوز
ان يكون الماهية المجملة مدركة بوجه فيكون حمل الوجود بالقياس اليها محتاجا
الى الاستدلال ولا يكون بالقياس الى ما هو كنه كذلك كما اذا تصور نا الانسان
بالضاحك لا يكون حمل الحيوان عليه ضروريا وفيه بحث اذ لا يجوز مثلا تصور
الانسان بالضاحك كما بيناه في حاشية المطالع بل المتصور هو الضاحك و
الحكم عليه يسرى منه الى الانسان بالعرض وعلى تقدير جواز ذلك يكون الحيوان
بالقياس اليه عرضيا ولم يكن مما نحن فيه اقول من الامور الشايعة بين القوم
ان الفرق بين الحد والمحدود بالتفصيل والاجمال يعني ان الحد مفصل والمحدود
مجمل ولم يقل بعكس ذلك احد سوى هذا المعترض وما ذكره في جواب السؤال الظاهر
بقوله فان قلت لا يصح جوابا عنه اذ السؤال احتمال النظرية والجواب ان
الغالب هو البداهة وعليه البداهة على تقدير التسليم لا ينافي احتمال النظرية
بل يستلزمه كما لا يخفى وكون الحد موصلا الى التفصيل لا الى المجمل خلاف ما تقرر
في الصناعة كما مر وعدم وقوع الرسم في جواب ما هو كما سبق ووضع اللفظ
بازاء المعنى

بازاء المعنى يستلزم تصور ذلك المعنى بوجه ما لا بكنهه الا ترى انك اذا رأيت شبحا من
بعيد امكنك ان توضع لفظا بازائه قبل ان تعين عندك حقيقته وقوله سلمنا في توقف
الدليلين يدل على منع غير موجه اذ كلام الشارح حاصله منع المقدمة القايلة بافادة
الحمل والحاجة الى الاستدلال على تقدير التصور بالكنه لا توقف الدليل على تعقل الماهية
بالكنه وتحريره انه انما يتم لو كانت الماهية متعقلة بكنهها ومع ذلك كان حمل الوجود
عليها مفيدا او احتيج الى الاستدلال واما الان فيحتمل ان يكون افادة الحمل والحاجة
الى الاستدلال لعدم تعلقها بالكنه فالافادة والحاجة لا يدلان على المطلوب لو كانت
الماهية متعقلة بالكنه وظاهر ان المنع الذي يدل عليه المعترض مع انه ليس على قانون التوجيه
لا ربط له بكلام الشارح ودعوى البداهة يطرح في الافادة والحاجة على تقدير تصور الماهية
بالكنه غير مسلم بل قال الشيخ في التعليقات واجب الوجود ذات لا يمكن ان يتصور
الا موجودة وما ذكره من ان المتصور هو الضاحك والحكم عليه يسرى منه الى الانسان بالعرض
هو ما ذكرناه انفا واعترض عليه وليس ذلك من هفوات حاشية على المطالع شكر الله
سعيه ثم الترديد الذي ذكره على ما ذكرته في كون ذي الوجه معلوما بالوجه نظري بعينه كما
ذكره مهنا اذ معناه ان شيئا ما يثبت له السواد قلت في الحاشية اذا اخذت
الموضوعة سالبة لم يكن حكما باجتماع النقيضين اذ صدق السالبة لا يقتضي صدق العنوان
على افراده في نفس الامر بل قد يكون صدقها بانتفاء صدق العنوان وان اخذت
معدولة صدق قولنا السواد ليس بموجود معدولة عند الخصم واعترض عليه بان
الحكم في الموجبة المحصورة والمهملة على المتصور بالعنوان بالفعل او بالامكان على
اختلاف المذهبين كما هو المشهور والحكم في السالبة على ما حكم عليه في الموجبة والا لم يكونا
متناقضين فقولك ليس السواد حكما بسلب السواد عن المتصف به وهو المعنى بالحكم
باجتماع النقيضين واما قوله صدق السالبة لا يقتضي صدق العنوان على افراده في
نفس الامر فان اراد به ان العنوان قد يفارق عن الافراد فيها ويصدق
السلب بدون الايجاب فذلك ممتنع فيما نحن فيه والعنوان ذاتي للمتصف به كيف

يصح ان يفارقه وان ارا د ان السلب يصدق فيهما باسعار المتصف والوصف معا :
حتى اذا اسعى السواد وانسا يصدق ان السواد ليس بسواد فذلك ثم اذ الحكم على المعدوم
المذكور على المعدوم وهو ليس بسواد فانه يصدق ان المعدوم ليس بسواد والا ان السواد
ليس بسواد اقول الحكم في السالبة على ما حكم عليه في الموجبة لكن صدق الموجبة يقتضي
صدق العنوان بخلاف السالبة فان صدقها قد يكون باسعار صدق العنوان وفرق
بين الحكم وصدقه وذلك مما لا يخفى على المتدرب في المنطق وتوضيحه ان السلب رفع الايجاب
فصدق قولك السواد سواد يستدعي صدق السواد في نفس الامر على شي ما اما اذا اورد
حرف السلب عليه وقيل ليس السواد بسواد فصدقها قد يكون بانتفاء صدق السواد
على شي من الاشياء وهو مناط الاشتباه فقوله الحكم على السواد المذكور على المعدوم وهو
ليس بسواد من قبيل اشتباه الصدق بالحكم اذ الحكم في السالبة على السواد لكن صدقها
يكون بعدم السواد فالحكم في الايجاب والسلب كليهما على مفهوم واحد هو السواد
لكن صدق الايجاب يقتضي تحققه بخلاف صدق السالبة وذلك اشتهر بان القوم ان
المعدوم يسلب عنه جميع المفهومات حتى نفسه كان مما قيل لكل القضية
اه قلت في حاشيتي ان القضية الصادقة في نفس الامر هو السواد سواد بالضرورة ما دام
موجودا باحد الوجودات اذ السواد المعدوم ليس بسواد على ما تقرر من ان صدق
الموجبة يستدعي وجود الموضوع وان السالبة مصدق باسعاره فاذا كان الوجود
بوجود
معتبرا في السواد كان الصادق السواد سواد ما دام سوادا وقولنا السواد ليس بسواد صحيح
على هذا التقدير في قوة قولنا السواد ليس بسواد وهو لا يناقض ما هو صادق
ولا ينافيه بل المناقض له السواد ليس بسواد حين هو سواد وصدق ذلك ثم ويوجه
آخر السواد ليس بموجود انما يصدق السواد المعدوم وهو كما ليس موجودا ليس
سوادا وقولنا السواد سواد انما يصدق في السواد الموجود وهو كما انه سواد كذلك
موجود ثم ذكرنا وجه النقص عن هذا كما يظهر عند الرجوع الى الحاشية ولم يعلم المعترض
واعترض عليه بانه لا يلزم من كذب الحكم بالسوادية على السواد المعدوم ان يختص الحكم

بالسواد

بالسواد على السواد الموجود ليكون الصادق هو ان السواد ما دام موجودا وما دام
سوادا لان السواد في نفسه مع قطع عن الوجود والعدم سواد كما تقرر ولذا قولهم الماهية
من حيث هي ليست الا هي فاذن يصدق قولك السواد سواد بلا تقييد بما دام موجودا
او ما دام سوادا او يكون سلب السواد عنه مناقضا ولا يلزم من كون السواد في حال الوجود
ان يكون الحكم بالسوادية مقيدا به والا لكان كل قضية موجبة مقيدة بهذا القيد و
ليس كذلك ولا خفاء في ان تقييد الموضوع بالعنوان لا يعتبر الا اذا كان العنوان
من عوارضه اما اذا كان نفسه كما فيما نحن فيه فلو قيد به لزم تقييد الشي بنفسه وهو محال
عن التحصيل وهذا كلام هذا القايل مع ما على ذلك اقول قد خلط صدق الحكم بنفس الحكم
اذ ما ذكرناه ان سلب السواد عن السواد انما يصدق في السواد المعدوم لا ان الحكم يختص
بالسواد والمعدوم فقوله لا يلزم من كذب الحكم بالسوادية على السواد المعدوم ان
يختص الحكم بالسوادية على السواد الموجود منع لمقدمة ليست لها عين ولا اثر في كلامي
وما ذكره من ان السواد في نفسه مع قطع النظر عن الوجود والعدم سواد ينافي ما تقرر عندهم
من ان الوجود مقدم على جميع الذاتيات اذ ما لم يوجد لم يكن سوادا بل
صرح في بعض حواشيه الكتب ان العقل يحكم بانه وجد فصار انسانا واذا كان كذلك
فكيف يكون السواد مع قطع النظر عن الوجود سوادا ومعنى كلام القوم ان للعقل ان
يعتبر السواد مثلا في نفسه ولا يلاحظ معه شيئا من العوارض والاوصاف في حد ذاته فالحكم
عن غير الذاتيات لانه يحكم بانه متحد مع شي من المحمولات بدون الوجود وقوله لا يلزم
من كون السوادية في حال الوجود ان يكون الحكم بالسوادية مقيدا به منع لمقدمة
لم يدعها احد كما مر اذ ما ذكرته هو ان صدق الحكم بالسواد على السواد مشروط بالوجود
لا ان الحكم مقيد به واين احدهما من الآخر فاذا كان السواد او غيره صادقا على شي
بشرط ما صح الحكم عليه بدون التقييد به لكن يكون صدق ذلك الحكم مشروطا به وبذلك
يفرق بين الضرورية الازلية والضرورية بشرط الوجود التي يسميها المنطقيون ضرورية
مطلقة ويفسرونها بالحكم فيها بالضرورة بثبوت المحمول للموضوع ما دام موجودا كما تقرر في

التفصي عن ذلك في الحاشية وتركه المعترض وهام قوله لنا وح قوله صح

موضعه ثم انا قد ذكرنا وجه تفرد خاص للوجود المطلق اعترض عليه بانه غير مسلم
اذ لو كان الواجب فردا للوجود المطلق عند الحكماء لكان الوجود موجودا في الخارج عندهم
وليس كذلك كما نقله الشارح الفاضل عن الشيخ الفارابي ان الوجود ليس بموجود والحق انه تعالى
ليس فردا للوجود عندهم بل فرد للموجود لكنه ليس له ماهية اصلا فهو الموجود البحت
الا ان الشيء الموجود بهذا هو المراد بقولهم لا ماهية له سوى الانية لان ما هية ما معناه هي الوجود
ويرشدك الى ذلك تصحيح كلام الشيخ في الهيات الشفاء وسعى بتفصيل ذلك اقول الذي ارشد
اليه كلام الشيخ وغيره في الشفاء وغيره ان الواجب تعالى وجود خاص قايم بذاته لان الوجود
مثلا لو قام بغيره لكان وجود الغير فكان الغير موجودا به فاذا قام بنفسه كان وجودا
لذاته فكان موجودا بذاته كما انه تعالى علم وعالم لان العلم هو الصورة المجردة فان كانت
قايمة لغيرها كان علما لذلك الغير ويصير به الغير عالما فاذا قام بذاته كان ذاته
عالما بذاته وقس عليه ساير الصفات كالقدرة والارادة حتى قال بعضهم لو فرضنا الطعم
مجردا عن المادة لكان طعما لنفسه وقال بهمنيار في كتاب البهجة والسعادة لو قامت
الصورة المحسوسة بنفسها كانت حاسة ومحسوسة فالوجود بالنسبة الى وجود ذاته مع امور
حسنه لساير صفاته بل لساير الصفات في ذلك اسوة حسنة بالوجود واما كون مفهوم
الوجود من الامور الاعتبارية وغير موجود في الخارج فلا ينافي ان يكون له فرد موجود
كما ان مفهوم الشيء والممكن ونظايرهما من المعقولات الثانية من الامور الاعتبارية يصدق
على الامور الموجودة في الخارج مع ان تلك المفهومات غير موجودة في الخارج ولقد
فصلنا ذلك في الحواشي وسميناه تحقيقه مع تجريده الغواشي   او وجودنا فالتوقف
على نفسه اه قلت في حاشيته ان الظاهر في هذا الشق ان يقال فتحصيل الحاصل اذ المقارنة
لا تستلزم التوقف اصلا وح فالجواب ـــ منع استحالة تحصيل الحاصل بنفس
ذلك التحصيل انما المحال تحصيله مرة اخرى واعترض عليه بان مجرد المقارنة وان لم يستلزم
التوقف لكن مقارنة الوجود مستلزمة للتوقف فورود المنع على مقدمة الدليل الثاني يكون
سببا للعدول الى دليل آخر اذ كان الآخر سالما عن المنع واختياره بغير سالم عنه

لورود

لورود المنع على بطلان اللازم كما اعترف به اقول لا يخفى على من له ادنى مسكة ان مقارنة
الشيء للوجود والاستلزام موقوفة عليه وما يذكره المعترض في مقالاته من ان الوجود مقدم
على جميع الصفات حتى الاضافيات ثم كما فصلنا في مواضعه وليس فرضا تقدم الوجود
على ساير الصفات فالمفروض هنا مقارنة الوجود للوجود نفسه والامر انه يستلزم
التوقف فالملازمة المذكورة في الشرح لا وجه لها ظاهرا بخلاف ما ذكرنا وكلامنا في
الملازمة التي ذكرنا ما اظهر   وانما يلزم لو كان المفروض هو الماهية بشرط الوجود
اعترض عليه بان المقدمة القايلة بان ثبوت الصفة للشيء موقوف على وجود المثبت
له قاعدة بديهية لا يستريب العقل فيها صفة الوجود من بعض ان يكون معروض كل
صفة هو الماهية بشرط الوجود ويلزم من ذلك امتناع عروض الوجود للماهيات
في نفس الامر والتحقيق الذي لا محيد عنه ان العروض على نحوين احدهما يجب تحقق
الامرين بان يكون فيهما امر قايم بآخر سواء كانا في الخارج او في الذهن او احدهما في الخارج
والآخر في الذهن كما لعلم القايم بالذهن والثاني بحسب الاعتبار الذهني بان يكون
الموصوف بحيث اذا لاحظه العقل بذاته ولم يعتبر معه غيره يجده في هذه المرتبة خاليا
عن الصفة ثم يجده بعد تلك المرتبة موصوفا بها كما نبهناك عليه في ما سبق والوجود قد
يراد به المعنى المصدري المتبادر منه وقد يراد به مفهوم الموجود مشتقا ولا يجوز عروض
شيء منهما للماهية في نفس الامر لان عروض شيء لآخر وثبوته له فرع لوجود المعروض فيكون
للماهية وجود قبل وجودها هف ولان مفهوم الموجود متحد مع الماهيات
في نفس الامر والمتحدان يمتنع عروض احدهما للآخر حيث اتحدا ولا عروض للوجود بالمعنى
المصدري الا بحسب الاعتبار الذهني ايضا لان العقل وان وجد الماهية حال
عنه اذا اخذها بذاتها بلا ضميمة لكنه لا يجدها بعد هذه المرتبة موصوفة به لانه يجدها موجودا
ولا يلزم من ذلك قيام الوجود بها فان صدق الشيء لا يقتضي قيام مبدأ الاشتقاق
كما مر وسيأتي ايضا واما الوجود بمعنى الموجود فهو يعرض للماهية بحسب الاعتبار
الذهني حيث يجد العقل الماهية اذا اخذها بذاتها غير ضميمة عارية عنه ويجده

في المرتبة الثانية قايما بها وعارضا لها ولهذا الحكم بانه عرض عام لها وقد نقض المحو
عليه بقوله قيامه بالماهية من حيث هي هي فان قلت بماذا امتنع عروض مفهوم
الوجود وقيامه بالماهية في نفس الامر امر واحد لا تعدد فيه اصلا ضرورة ان السواد
والموجود مثلا في نفس الامر شي واحد ذاتا ووجودا فلا يتصور هناك نسبة بينهما با
لقيام وعدمه واما في الاعتبار الذهني فمسلم لان العقل قد فصل هذا الشي الواحد
الى ماهية معدومة وموجود مغاير عنها فيتصور النسبة بينهما بهذا الاعتبار وعلى الاول
ما اورده الشارح لاختيار ان المراد بالماهية من حيث هي ما لا يكون الوجود ولا العدم معتبرا
معه قوله فهو اعتراف بالواسطة قلنا الواسطة بينهما في نفس الامر ممتنع لا في الاعتبار
الذهني فان الماهية اذا وجدت لذاتها ولم يوجد معها غيرها فهو لا موجود ولا معدوم
بمعنى ان العقل يحكم بانها في هذه المرتبة خالية عنهما ولا يلزم التناقض لان عروض الوجود
لها في المرتبة التي بعد هذه المرتبة لا فيها ولا يلزم تقدم وجود الماهية على عروض الوجود
لها هناك كما يلزم ذلك اذ لو كان عروض الوجود لها في نفس الامر مسبوقا بوجود المعروض
لا العروض بحسب اعتبار الذهن وذلك ظاهر اقول التحقيق الذي لا محيد عنه ان اتصاف
الشي بالشي يستلزم وجود الموصوف لا تقدم وجوده عليه ومن العجب ان القايلين بالتقدم
صرحوا بان اتصاف الماهية بالوجوب مقدم على اتصافها بالوجود وسموه الوجوب
السابق وبان اتصاف الماهية بالامكان متقدم على وجودها بمراتب وهل هذا
الا تناقض وانت تعلم ان التقدير الضروري ان عنوان موضوع الموجبة الصادقة
يجب ان يكون موجودا اذ لو لم يكن موجودا لصدق السالبة التي هي نقيضها ضرورة
ان المعدوم لا يحكم بشي من الاشياء واما تقدم وجود الموضوع على اتحاده مع المحمول
واتصافه بمبدا المحمول فمم اذ لا يقتضيه ضرورة ولا برهان كيف وقد يكون المحمول
نفس الوجود او ما هو سابق عليه واما ما ذكره هذا المعترض وسماه تحقيقا لا محيد
عنه فلا مصير اليه اما اولا فلما عرفت من ان فيما ذكرنا من منع وجوب التقدم موجب
على ارتكابه من التعسفات واما ثانيا فلانه صرح بان الوجود بمعنى الموجود ليس عارضا

للماهية في نفس الامر بل في اعتبار العقل ومعلوم ان اعتبار العقل اذا لم يطابقه
نفس الامر يكون كاذبا فالقول بعروض الوجود للماهية يكون كاذبا سواء اخذ بها
بمعنى المصدري او بمعنى المشتق اذ المعنى المصدري عنده ليس عارضا اصلا ومعنى
المشتق عنده عارض بالاعتبار والمخالف لما في نفس الامر واما ثانيا فلان من المعلوم
ان ما صدق على الشي ولا يكون عارضا له في نفس الامر يكون ذاتيا اذ لا واسطة بين
الذاتي والعرضي فيلزم كون الوجود ذاتيا للماهية في نفس الامر عارضا لها بحسب
الاعتبار المحض هف واما رابعا فلان قوله ويحكم في المرتبة الثانية قايما بها عارضا لها
خلط بين العروض بمعنى القيام والعروض بمعنى كونه خارجا محمولا اذ الموجود عارض
بالمعنى الثاني ولا قيام فيه على ما هو المشهور بين الجمهور واما خامسا فلان ما ذكره في نفي
الاتصاف بالوجود بحسب نفس الامر يجري في جميع الامور الاعتبارية كالامكان والمعلولية
وغيرهما فان مفهوم الممكن مثلا متحد مع الماهية المعدومة ذاتا ووجودا في نفس الامر
والمتحدان يمتنع عروض احدهما للآخر حيث اتحد او لا عروض للامكان بالمعنى المصدري
لها بحسب الاعتبار الذهني ايضا لان العقل وان وجد الماهية خالية عنه واذا اخذها
بذاتها بلا ضميمة لكنه لا يحكم ما بعد هذه المرتبة موجودة فانه لا يحكم بانها ممكنة ولا يلزم من
ذلك قيام الامكان بها فان صدق المشتق لا يستلزم قيام مبدا الاشتقاق واما الممكن
فهو عرض للماهية بحسب الاعتبار الذهني حيث يجد العقل الماهية اذا اخذها بذاتها
بلا ضميمة عارية ويجده في المرتبة الثانية قايما بها عارضا لها ولهذا الحكم بانه عرض عام لها
فجميع ما ذكره من المقدمات جار ههنا وقس عليه غيره من الامور الاعتبارية وح لا يحكم المعدوم
المذكورة في اثبات الوجود الذهني لان محصل ذلك الدليل على ما قرره القوم انا
نحكم على المعدومات الخارجية بامور ثبوتية حكما صادقا وثبوت الشي للشي فرع
ثبوت المثبت له فلا بد لتلك المعدومات من وجود اذ ليس في الخارج فهو في الذهن
ومن المعلوم ان المعلومات انما تتصف بالامور الاعتبارية وعلى ما ذكره لا اتصاف
لها بحسب نفس الامر فلا يلزم وجود تلك الماهيات المعدومات في نفس الامر مع ان

القوم يستعملون هذه المقدمة في اثبات الوجود الذهني ويعتمدون عليها واما
سادسا فلانه لما كان الوجود عنده متقدما على الماهية في نفس الامر فاذا فصل
العقل الماهية الموجودة الى ماهية ووجود فلا اذا يعتبر الماهية متقدمة والوجود
متاخرا او لما لم يفصله الى موجود متقدم وماهية متاخرة في الواقع عنده وكما يفصل
الجسم الى الهيولى المتاخرة والصورة المتقدمة واما سابعا فلما فيه الخبط فان الشارح
لم يجعل المحذور في الشق الاول الاعتراف بالواسطة بل جعل المحذور في الشق الثاني
وهو ان يكون المراد ما لا يكون موجودا ولا معدوما في الواقع وجعل محذور الشق الاول
شيئا اخر وهو ان الموصوف كاف في لزوم المحالات والموجه اختيار
الشق الاول ودفع محذور الثاني كما يرى ونسب الى الشارح ايراد هذا المحذور في هذا الشق
حيث قال قوله فهو اعتراف بالواسطة وذلك فرية بلا مرية واما ثامنا فلان ههنا
مخلصا اخر وهو ان يقال صدق المشتق قد يكون لقيام مبدا الاشتقاق بان يكون
مبداه عرضا قائما به كصدق الابيض على الجسم بواسطة قيام البياض به وقد يكون
بواسطة نسبة له الى المبدا كصدق الحداد على زيد بسبب ان الحديد موضوع صناعته
كما صرح به في التحصيل وقد يكون بسبب كون ما صدق عليه بحيث يصح انتزاع ذلك
المشتق عنه كالامور الاعتبارية مثل الموجود والممكن ونظائرهما وفي القسم الثالث
ليس للمشتق مبدا قائم بذلك الشيء قياما خارجيا بل ينتزع العقل منه اضافة الى
مفهوم المشتق كالموجودية والممكنية وهما المراد بالوجود والامكان والماهية متصفة في نفس
الامر بهما فان العقل اذا استشعر من امر بحكم باتصافه بذلك الوصف من غير توقف
على علمه بوجود ذلك الوصف في الخارج او في الذهن ولذلك اختلف الحكماء في وجود
الاضافة بعد اتفاقهم على اتصاف الماهية بها وتلك الاضافة المنتزعة ليست مبدا
للمشتق حقيقة بل هي نسبة اليه فان السواد هو مبدا الاسود والاسودية اضافة متاخرة
عن السواد وههنا ليس شيئا بمنزلة السواد بل انما ينتزع العقل من ماهية افراد الموجود
والممكن ونظائرهما الى مفهومها الموجودية والممكنية واتصاف الماهية بها متاخر عن

اتحادها

اتحادها بالموجود والممكن فان معنى الموجود به يكون الشيء فردا من الموجود وذلك
صفة يتصف به الماهية في نفس الماهية بمعنى صحة انتزاعه منها اذ لا يستدعي الاتصاف
على وجود الصفة في ظرف الاتصاف وانكار اتصاف الماهية بالوجود والامكان ونظائرهما
في نفس الامر مخالف للعرف العام والخاص بل الفطرة فان الفطرة كما يحكم بان زيدا مثلا
متصف بالبياض يحكم بانه متصف بالوجود وغيره من الامور الاعتبارية ومن ذلك
التفصيل يخرج جوابه عما يرد على المقدمة القائلة بان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت
المثبت له وعلى هذا الاحتجاج الى نفي اتصاف الماهية بالوجود بحسب نفس الامر
التي اصلحناها في المعرضها وانت خبير تعلم ان القوم يطلقون القيام على ما يرجع الى
صحة الانتزاع يلزم تقدم الماهية على الوجود بالذات قال المتعصب للاعتراض
اعلم ان الوجود اعني الموجودة مقدم على فعلية الماهيات في نفس الامر بمعنى ان
الانسان مثلا ما لم يوجد وكان في حيز العدم لم يكن انسانا بالضرورة ان المعدوم المطلق
لا يكون انسانا بل لا يكون متحققا بوجه من الوجوه وثبوت الماهية في الاعتبار
الذهني كما مر انفا ومن ثم يرى كلام القوم يتوجه تارة الى تقدم الوجود على الماهية
وتارة الى تقدم الماهية على الوجود وقال المص في كتاب المصارع واعلم ان وجود
المعلولات في نفس الامر متقدم على ماهياتها وعند العقل متاخر عنها اقول لا نم
تقدم الوجود على فعلية الماهيات بل الوجود نفس فعلية الماهيات كيف
لا ولو كان الوجود متقدما على كون الانسان انسانا مثلا لكان الانسان متحققا في
نفسه في مرتبة من المراتب ضرورة انه على هذا التقدير يكون مرتبة وجوده سابقة على مرتبة
انسانيته وهو غير معقول وما نقله عن المصارع المصارع ونسب هذا الكتاب
الى المص فان صح النقل فالمعقول محمول وكذا الغيبة فاني رايت نسخة منه ووجدت
انه من تاليف المولى الخوارزمي الذي يقول في شانه العلامة الدواني في حاشيته
الكشف فيما يقول فان الشيء ما لم يثبت في الخارج اولا الى قوله ان خارجها الخارج
ظاهرة عليه في حاشية منه بحث اما اولا فالنقض باتصاف الهيولى بالصورة في

الخارج مع تقدم الصورة عليها في الوجود الخارجي ويمكن ان يدفع بان المتقدم
على الهيولى ذات الصورة واتصاف الهيولى بها متاخر عن وجودها ولكن فيه ما فيه
والتحقيق ان اتصاف الهيولى بالصورة من حيث انها صورة ما متقدم على وجودها
وهذا الاتصاف ليس خارجيا واتصافها بالصورة من حيث انها معينة متاخر عن وجودها
فيكون الهيولى قد تصورت فوجدت ووجدت فتصورت بهذه المعية وهذا معنى قولهم
الهيولى يحتاج الى الصورة في الوجود والصورة يحتاج اليها في التشخص واما ثانيا
فلانه لو صح ذلك لكان اتصاف الماهية بالوجود موقوفا على اتصافها قبل ذلك الاتصاف
بالوجود اما في الخارج او في الذهن وعلى التقديرين يلزم كونها موجودة مرات غير
متناهية والجواب بان هذا التسلسل في الامور الاعتبارية لان الوجود امر اعتباري لا
لا يجدي لانه لو كان الاتصاف بالوجود الخارجي في الخارج لم يلزم الا ان يكون قبل
ذلك الوجود وجود اخر وهذا ايضا سيجي في الوجودات الخارجية التي امور اعتبارية
لا في الموجودات الخارجية فان قلت الشيء الواحد لا يكون له الا وجود خارجي واحد
وقد يكون له وجودات متعددة ذهنية اما في الذهن واحد او في اذهان متعددة
فالمحذور هو تعدد الوجود الخارجي للشيء الواحد لا التسلسل في الوجودات وهذا
المحذور لا يتاتى في الذهن لجواز التعدد فيه قلت الشيء اذا وجد في ذهننا فلا نشك
انه ليس له في هذه الحالة في ذهننا الا وجود واحد فاذا توقف اتصافه بهذا الوجود
على اتصافه بوجود سابق كان ذلك الوجود اما في ذهننا وهو باطل بالوجدان كما مر
او في الذهن اخر وينقل الكلام اليه والحاصل انه اما ان يكون موجودا في مدارك
واحد او في مدارك متعددة غير متناهية والاول باطل لانا نعلم قطعا ان الشيء
الواحد في مدرك واحد لا يكون له في ذلك الزمان في ذلك المدرك الا وجود واحد
وهذا ان لم يكن اجلى من تعدد الوجود الخارجي للشيء الواحد فليس باخفى منه
والثاني مستلزم ان يكون في الوجود اذهان غير متناهية وربما يمنع بطلان
ذلك لجواز ان لا يكون بينها ترتب اصلا وان كان بين الوجودات فيها ترتب لكن

اذا حصل

اذا حصل الوجود الذهني بالعلة الانطباعي كفى في بطلانه ترتب الصور الادراكية
فانه لا يتناهى اذا اجري الكلام في الاتصاف بالوجود المطلق لم يتمش هذا الجواب
اذ لا يمكن ان يقال اتصاف الماهية بالوجود المطلق موقوف على اتصاف قبله بالوجود
اذ يلزم ان يكون لها قبل الاتصاف بالوجود المطلق اتصاف به لانا نقول الاتصاف
بالمطلق اما في ضمن الخارجي او الذهني فيلزم توقف الاتصاف في ضمن فرد على اتصافه
به في ضمن فرد اخر ولا محذور فيه واعلم ان هذا الكلام جدلي والتحقيق انه ليس في الخارج
مثلا الا الماهية من دون ان يكون هناك الامر المسمى بالوجود ثم العقل بضرب
من التحليل ينتزع منه ذلك الامر ويصفه به ومصداق ذلك الحكم ومطابقه هو عين
الهوية العينية كما ينتزع من زيد الانسانية [illegible] لا امر ان مصداق هذا الحكم ليس
الا ذات زيد وقس عليه الموجود في الذهن فان قلت فما الفرق بين الوجود و
الذاتيات مع ان كليهما منتزع من الذات قلت ملاحظة الذات كافية في انتزاع
الذاتيات بخلاف الوجود اذ لا بد فيه من ملاحظة امر اخر مثل وجود علته واشارة
الى غير ذلك هذا الكلام في الحاشية والمنتصب للاعتراض نقل هذه الحاشية عند قول
الشارح هذه ورة تقدم المعروض على العارض واعترض عليه بان النقض لا يندفع
بما ذكره دفعا لانه لما سلم ان الصورة العارضة للهيولى متقدمة عليها كان ذلك
نقضا على وجوب تقدم المعروض على الصفة بالعارض واما ثانيا فلان التحقيق الذي
ذكره مبني على ان يعرض للهيولى اولا صورة مبهمة ثم يعرض لها صورة معينة وذلك
في حيز المنع لانه غير بين ولا مبين ولم يقل به احد على ان جعل العام والخاص واحد
كما حقق في موضعه فكيف ينفك عن الخصوصية ويعرض بايهما للهيولى اقول اما الايراد
الاول فلما نشأ من تحريف الكلام عن مواضعها فانا كتبناها على هذا الموضع كما هو
شائع في النسخ المتداولة بين الطلاب وليت ادري ادفع منه هذا التحريف
بحد التشعف بالاعتراض او سهوا للاشتغال بشواغل على ان كون الكلام في
تقدم ذات المعروض على ذات العارض في حيز المنع يجوز ان يكون المراد تقدم الماهية

على اتصافها بالوجود اذ لا بعد في ان يراد بتقدم الماهية على وجودها تقدمها
على اتصافها به بل يكاد يكون هو الظ واما الايراد الثاني فمنشأه الاختلال باعتبار
الحيثيات فان الحال في الهيولى هو صورة معينة لكن الاتصاف بتلك الصورة من حيث
انها صورة ما متقدم على وجود الهيولى ومن حيث انها تلك الصورة المعينة متأخرة عنها
ولا محذور في اختلاف الاحكام باختلاف الحيثيات فان الحيوان مثلا من حيث انه
جنس الانسان متحد معه في الوجود والجعل وان احدا منهما غير الحيثية ولا يستلزم انفكاك
احدهما عن الآخر فهمه اوفى ولا يذهب عليك ان المذكور هو جواب البعض
وانه في الواقع قوة المنع من قبيل مقابلة المنع بالمنع وهو غير موجه وان لم يعرض
وجود ذلك الشيء فقال المتصدي للاعتراض لا افتراض ان الثبوت نسبة بين الثابت
والمثبت له فلا يكون الا بعد تحققهما ضرورة ان النسبة فرع لطرفيها قال بهمنيار في الالهيات
كتاب التحصيل وان كانت الصفة معدومة فكيف يكون المعدوم في نفسه موجودا
لشيء فان ما لا يكون موجودا في نفسه يمتنع ان يكون موجودا لشيء اقول بين البطلان
ان وجود النسبة في الخارج او في الذهن يستلزم وجود طرفيه بذلك الوجود فلو كانت
النسبة موجودة في الخارج لزم وجود طرفيها فيه وليس المراد بالنسبة الخارجية النسبة
الموجودة في الخارج حتى يلزم وجود طرفيها فيه فان الخارج ظرف لنفس النسبة لا لوجودها
ومعنى كونه ظرفا لنفس النسبة ما ذكرناه من احد الوجهين وذلك لا يستلزم وجود
طرفيها في الخارج كما لا يخفى واما ما ذكره بهمنيار فانما هو في مطلق الوجود ضرورة
ان المعدوم المطلق لا يخبر عنه والمستدل عليه بان المخبر به اما ان يكون موجودا او
معدوما وعلى الاول يلزم ثبوت الصفة الموجودة للمعدوم المطلق وعلى الثاني
يلزم كون المعدوم المطلق منتسبا الى غيره وقد نقلنا في الحواشي تفصيل ذلك من الشفاء
ثم اني ذكرت في الحواشي ان الاتصاف يقتضي ثبوت الموصوف في ظرف الاتصاف
ولا يقتضي ثبوت الوصف لان الاتصاف اعم من ان يكون بانضمام الصفة الى الموصوف
في الوجود او يكون الموصوف في نحو من انحاء الوجود بحيث لو لاحظه العقل صح له ان

ان ينتزع منه تلك الصفة فمثال الاول اتصاف الجسم بالبياض ومثال الثاني
اتصاف زيد بالعمى ولا شك ان هذا المعنى لا يستلزم وجود الموصوف في ظرف
الاتصاف ضرورة انه ما لم يكن الشيء موجودا في الخارج مثلا لم يصح انضمام الوصف
اليه في الخارج ولا كونه في الوجود الخارجي بحيث يصح انتزاع وصف منه بحيث لا يستلزم
وجود الصفة فيه اذ العقل قد ينتزع من الموجودات الخارجية امورا اضافية
وسلبية لا تحقق لها في الخارج ويصفها بها وصفا خارجيا واعترض عليه بانه لا دلالة فيما
ذكره على حصول الاتصاف في نفس الامر بدون الصفة كما هو الدعوى بل يعم الاتصاف
بحيث يدخل فيه ما لا يكون بحسب نفس الامر واعتبر وجود الموصوف دون الصفة
الدليل عليه بان الاتصاف اعم من ان يكون بانضمام الصفة الى الموصوف في الوجود
او يكون الصفة في نحو من انحاء الوجود بحيث لو لاحظه العقل صح ان ينتزع منه موصوفا
مثال الاول اتصاف الجسم بالبياض ومثال الثاني اتصاف حالة الفوقية بالفوقية ولا شك
ان هذا المعنى يستلزم وجود الصفة في ظرف الاتصاف دون الموصوف بمثل ما ذكره
لكان الاتصاف مقتضيا لوجود الصفة في ظرفه دون الموصوف اقول لا يخفى على من له
ذي حسك دلالة ما ذكرته على حصول الاتصاف الخارجي في نفس الامر بدون الصفة في الخارج
وان الاتصاف الخارجي في نفس الامر بدون وجود الصفة في الخارج وان الاتصاف
المذكور في عبارتي لا يشتمل ما ليس بحسب نفس الامر كيف ولو قيل مثلا اتصاف زيد
بالعمى يوجب عدم تميزه بين الالوان واورد عليه ان ذلك لا يشتمل الاتصاف الفرضي
لنسب العقلاء المورد الى ما يوذنه والى اعص كيف يتوهم منه ذلك من ساح في
مزاولة المباحث العقلية ثم لا اشتبه ان انتزاع الصفة من الموصوف او معقول دون
انتزاع الموصوف من الصفة على ان الفوقية عبارة عن نسبة افراد الفوق الى الفوق كما
يقال شخص انساني وجسم فلكي ان فرد من ذلك الكلي والموصوف بتلك النسبة هو
الفرد الموجود في الخارج الى قوله ان ذهب هذا منافي المعترض انه قيل لو صح
ذلك لكان اتصاف الماهية بالوجود موقوفا على اتصافها قبل ذلك الاتصاف بالوجود

اما في الخارج او في الذهن وعلى التقديرين يلزم كونها موجودة مراتب غير متناهية
مترتبة واعترض عليه بانا لانم ان صحة ما ذكره مستلزم لان يكون اتصاف الماهية بالوجود
موقوفا على اتصافها به قبل ذلك وانما يلزم لو كان اتصافها به بحسب نفس الامر اما في الخارج
او في الذهن لظهور ان الدعوى ههنا هو ان اتصاف شيء بصفة في نفس الامر موقوف
على وجوده لكن اتصاف الماهية بالوجود ليس في نفس الامر بل بحسب اعتبار الذهن
كما عرفت وذلك لا يتوقف على وجود الموصوف لانه مجرد اعتبار ثم نقل المعترض عن
بعض الفضلاء ان حل الشبهة على وجه لا يمكن ان يتمسك المستدل بدليل على لزوم اجتماع
النقيضين او تحصيل الحاصل ان يقال الوجود على تقدير زيادته قائم بالماهية من
حيث هي لا بالماهية الموجودة او المعدومة على ان الوجود والعدم نفس الماهية او
جزؤها ولا بالماهية المشروطة بالوجود والعدم ولا بالماهية في زمان كونها موجودة
بوجود آخر او زمان كونها معدومة حتى يلزم اجتماع النقيضين او تحصيل الحاصل
واعترض عليه ان للمستدل ان يتمسك في على لزوم تحصيل اي حل بانه لما كان قيام
الوجود بالماهية في زمان وجودها وقيام الصفة بالشيء موقوف على وجوده اولا لما
كان للماهية قبل وجودها وجود آخر ويلزم تحصيل الحاصل اقول هذا المحذور انما
يلزم لو لم يسلم التوقف وقد علمت انه في حيز المنع ومن البين ان من يقول بقيام
الوجود بالماهية في زمان وجودها يسلم ذلك الماهية الوجود الا يسلم توقف اتصافها
بالوجود على كونها موجودة لانه ليس صريحا كونها موجودة بوجود آخر فكيف يسلم توقف
اتصافها بالوجود على اتصافها بالوجود ثم لا يخفى ان المحذور على ما قرره لا يختص بهذا
الشق بل هو لازم بقيام الوجود بالماهية سواء كان في زمان الموجود او زمان العدم
او لم يلاحظ معه شيء من الزمانين   حيه بطاه قلت في الحواشي اذا كان ثبوت
الحقيقة لها في الذهن فالماهية من تلك الحصة لا يكون الا في الذهن ضرورة فما ثبت
لها من تلك الحصة لا يزيد عليها الا في الذهن والتمثيل بالحركة غير مطابق لان
الاعراض التي يعرضه في الخارج لا يعرضه من حيث انه حركة ولو كانت عارضة

لزم من هذه الحيثية لم يكن عوارض خارجية واعترض عليه بانا لانم ان ما يثبت
للماهية من حيث العارض لها في الذهن لا يزيد عليها الا في الذهن الا يرى ان كثيرا من
الامور الخارجية يعرض الماهية من حصة الوجود العارض لها في الذهن على ما صرح
به هذا القايل وان الحركة الارادية يعرض الحيوان المتصور من حيث التصور العارض
له في الذهن ولانم ان الاعراض التي تعرضه في الخارج لا تعرضه من حيث انه حركة الا
يرى ان عروض الاعراض الجزئية له من حيث جزئيته وتشخصه بناء على ان تشخص الحال
بواسطة تشخص المحل على ما حقق في محله اقول فيه نظر اما اولا فلانه على حرية على قاعدة
المحترمة من المنع الخارج عن قانون البحث لان كلام الشارح نقض اجمالي والجواب
عنه جريان الدليل والمنع في مقابلة المنع غير جائز في عرف اهل النظر واما ثانيا فلان
ما ذكره هو ان ما يثبت للماهية من حصة لا يكون الماهية من تلك الحصة الا في الذهن
لا يزيد عليها الا في الذهن لان ما يثبت للماهية من حيث الامر العارض لها في الذهن
لا يزيد عليها الا في الذهن حتى يرد عليه ان العوارض الخارجية تعرض الماهية
باعتبار الوجود الخارجي العارض لها في الذهن مع زيادتها عليها في الخارج فان
الماهية من حيث الوجود الخارجي موجود في الخارج فما يعرضها من تلك الحصة لا يعرضها
من حصة لا يكون من تلك الحصة الا في الذهن ولم يعلم ما ذكره وما حمل عليه والحركة
الارادية العارضة للحيوان المتصور لا يعرضها من حصة لا يكون الماهية متصفة
بها الا في الذهن فان اتصاف الحيوان بالتصور اتصاف خارجي كيف ولو لم يكن
متصفة بها الا في الذهن لكان اتصاف الحيوان بالتصور موجودا في الخارج ولم يكن
متصور الشيء والاعراض التي تعرض في الخارج انما تعرض التشخص الموجود في الخارج
لا الجزئي الذي هو الصورة العقلية التي تمنع من فرض الشركة فان الكلية والجزئية
صفتان للصورة وانما توصف بها المعلوم بالعرض وما ذكره من عروض الاعراض
الجزئية له من حيث جزئيته وتشخصه ان اراد بالجزئية ما هو صفة الصورة فقد علمت
انه لا يعرض لمعروضه الصفات الخارجية وان اراد بها كونها بحيث لو حصل العقل

الحيوان م

لاتصف هناك بالجزئية فهو له من الصفات التي يوضحه في العقل فلا يرد على ما ذكرنا
فان الماهية من حيث الاتصاف بهذه الحيثية موجودة في الخارج وقس عليه حال التشخص
وايضا منقوض بقيام الاعراض لو قلت في الحواشي هذا النقض غير وارد لان
الجسم لا بشرط السواد ولا بشرط البياض مثلا موجود في الخارج بوجود مغاير لوجود السواد
والبياض سابق على وجودهما بخلاف ما نحن فيه فان الماهية لا بشرط الوجود ولا بشرط
مقابله ليس لها وجود في الخارج مغاير للوجود فان قلت الماهية لا بشرط الوجود والعدم
موجود في الخارج بناء على ما قررتموه من قيام الوجود بالماهية من حيث هي قلت نعم
ولكن بنفس ذلك الوجود فليس لها في الخارج وجود مغاير لذلك الوجود فلا يزيد الوجود
عليها في الخارج وعلى هذا فتوجه كلام هذا القائل ان تلك الحصة لا يعقل لها الا في الذهن
فالماهية من تلك الحصة لا يكون الا في الذهن مع قطع النظر عن عارضه المسمى بالوجود
فلا يزيد عليها الا في الذهن واعترض عليه بان ما حسبه دفعا للنقض خارج عن قانون
التوجيه اذ الناقض اجرى دليل المستدل بعينه في صورة النقض بقوله فان البياض
مثلا ليس قائما بالجسم الابيض ولا بالجسم اللاابيض بل قيامه بالجسم من حيث هو
وهذه الحصة انما يثبت له في العقل فلو كان الدليل بجميع مقدماته صحيحا لما زاد البياض
على الجسم في الخارج ومن البين انه زاد عليه فيه فوظيفة دافع النقض اما منع جريان
الدليل في صورة النقض او بيان عدم تخلف الحكم عنه وهو لم يتعرض لشيء منهما
وقال الجسم لا بشرط البياض ومقابله موجود في الخارج بوجود مغاير للبياض والسواد
والماهية مع الوجود ليس كذلك ولا خفاء في ان زيادة البياض على الجسم في الخارج
غير مضر بالناقض بل هو نافع اذ منه يظهر تخلف الحكم عنه ولولا ان كان الزيادة فيه
خارجا لما كان جريان الدليل فيه نقضا ولا في ان ادعاه من ان الماهية مع الوجود ليس
كذلك اظهر من دعوى المستدل ان لم يكن عينه وهو غير مسلم عند الناقض ولا يبطل بذلك
نقضه فاي ثمرة تتعلق بهذا الفرق ثم بدل اللاابياض الواقع في عبارة الناقض بالسواد
ليبني عليه جواز خلو الجسم عنه وعن بياض في الخارج وجعل ذلك فرقا لا يذهب على

ذي مسكة ان الجسم كما لا يجوز خلوه عن الوجود والعدم في الخارج لا يجوز خلوه
عن البياض واللابياض فيه فليس بينهما فرق من هذا الوجه اقول ما ذكره من ان ما ذكره
خارج عن قانون التوجيه خارج عن قانون التوجيه لان ما ذكره منع لقوله وهذه
الحيثية انما يثبت لها في العقل فان الجسم بحسب الوجود الخارجي في المرتبة السابقة
على وجود البياض ومقابله سواء كان امرا محصلا كالسواد او عدميا كاللابياض خال عن
البياض ومقابله فان وجود الجسم سابق على وجود البياض ومقابله عنهما وعروضهما
له في تلك المرتبة وجوده السابق عليهما غير متصف بالبياض ومقابله وان لم يخل عن
الاتصاف باحدهما في نفس الامر فما ذكره صريح في منع جريان الدليل ومن البين ان
حال الماهية مع الوجود ليس كذلك اذ ليس للماهية في المرتبة السابقة على وجودها في
الخارج مثلا وجود في الخارج حتى يكون زيادة الوجود الخارجي عليها في الوجود
الخارجي وقوله غير مسلم عند الناقض على قاعدة المشهور من المنع في مقابلة المنع فان
الناقض مستدل والجواب ——— عنه بمنع مقدماته فايراد المنع من الناقض خروج
عن قانون التوجيه لكنه يطول طوله لا يعتد بهذا القانون وثمرة الفرق ظاهر من عدم
جريان الدليل فان الجسم في مرتبة وجوده السابق على وجود البياض ومقابله عار
عنهما وان كان متصفا باحدهما في نفس الامر وليس الماهية بالقياس الى الوجود الخارجي
كذلك وهذا هو الفرق بينهما وان اشتركا في عدم الخلو بحسب الخارج ولعل الفطن لا يحتاج
الى مزيد توضيح ومن احتاج ذلك يطلب فضل الجواد وليأخذ من افواه الرجال ثم ان
المعترض بعد ان فرغ من هذه الكلمات التي عرف حالها اشتغل بتوجيه عول عليه
واطنب عليه فقال والمخلص عن هذا والتوجيه الحسن في قول المصنف وقيامه بالماهية من
حيث هي بحيث يستفهم التوضيح ولا يرد عليه النقض فنقول المراد بالماهية من حيث
هي الماهية المجردة عن الموجودية والمعدومية وهي مجردة عنها ليست في نفس الامر
فلا يكون الموجودية في نفس الامر زائدا عليها الا في الخارج ولا في الذهن وانما هي
مجردة عنها باعتبار [illegible] عليها بهذا الاعتبار وهذا معنى قوله

فزيادته في التصور اي لا في نفس الامر ولا يرد النقض بقيام البياض مثلا فانه
قايم في نفس الامر بالثوب الابيض بدليل البياض ولا يصح ان يختار ان الوجود ايضا
قايم في نفس الامر بالماهية الموجوده بهذا الوجود او قيام امر بآخر في نفس الامر مسبوق
بوجود ذلك الآخر فيلزم ان يكون له قبل هذا الوجود وجود آخر بخلاف البياض
اذ قيامه بشي ليس مسبوقا بسابق ذلك العارض الذي فلم يلزم ان يكون له قبل البياض
بياض آخر وحينئذ سقط ما ذكره قلت نعم ولكن ننقض ذلك الوجود اقول ان اراد
بالماهية المجرده عن الموجودية والمعدومية الماهية المجرده عنها بحسب نفس الامر فلا نعلم
موجود في نفس الامر كما اعترف به فلا يكون متحدا مع الموجود في نفس الامر فيكون معدوما
في الواقع وان اراد المجرده عنها في حد ذاته فهي موجودة في نفس الامر فلا يصح قوله وهي
مجرده عنها ليس في نفس الامر وكذا ان اراد المجرده بحسب الفرض العقلي وانت تعلم
ان الوجود اذا لم يكن زايدا في نفس الامر كان الحكم بزيادته كاذبا لان الاعتبار
الذي لا يطابق نفس الامر يكون كاذبا لا محالة والاعتبار الغير المطابق يجري في الواجب
ايضا والتحقيق ان الماهية وان لم تنفك عن الموجودية في نفس الامر لكنا نعلم ان
المعقول منها غير معقول من الموجود في نفس الامر بناء على انفكاكهما في التعقل كما ان
الاربعة مثلا وان لم تنفك عن الزوجية في نفس الامر فانا نعلم قطعا ان المعقولين منهما
متغايران في نفس الامر فان عدم الانفكاك لا يستلزم الاتحاد من جميع الوجوه فيكون
الوجود زايدا على الماهية عارضا لها بحسب نفس الامر فيكون اتحادهما اتحاد العارض
والمعروض اي الخارج المحمول وموضوع لا اتحاد الماهية بذاتياتها فان ذلك الاتحاد
بناء على جواز تعقل كل منهما بدون الآخر واتحاد الماهية بالوجود ليس كذلك
لا يقال اذا كانا متحدين كما اعترف لم يكن زياده الوجود على الماهية في نفس الامر لانا نقول
الاتحاد بحسب التحقق في نفس الامر لا ينافي الزياده بحسب المفهوم في نفس الامر فان
الاتحاد على انحاء شتى فمنها ما يمنع الانفكاك مطلقا حتى في التعقل ومنها ما لا يمنعه مطلقا
بل يجامع الانفكاك من وجه آخر اما في الخارج كاتحاد زيد مع القايم فانه قد يوجد زيد

غير قايم

غير زيد وقد يوجد القايم بدون زيد واما في الذهن بحسب نفس الامر كاتحاد
الماهية مع الوجود مع انفكاك كل احدهما عن الآخر بحسب التعقل في نفس الامر فان
انفكاكهما في التعقل بمعنى ان يتعقل احدهما بدون الآخر امر واقع في نفس الامر وهو
دال على تغايرهما فيها فيكون اتحاد الموجود مع الماهية اتحاد العارض مع المعروض
فيكون الوجود عارضا لها في نفس الامر بمعنى انه خارج عنه محمول عليه ومن هنا تبين
فساد قوله قلت نعم آه ثم نقل المعترض عن بعض الفضلاء انه قال اعلم ان اتصاف
الماهية بالوجود الذهني ليس خارجيا وهو ظاهر فلا بد ان يكون ذهنيا والحال ان
الاتصاف الذهني الموجب للامتياز في الذهن متوقف على ان يكون للموصوف وجود
ذهني فيلزم ان يكون للماهيات وجودات غير متناهية في الذهن او توقف الشي على
نفسه واعترض عليه بانه ان اراد باتصاف الماهية بالوجود الذهني قيام الوجود
المذكور بها بحسب اعتبار الذهن حسبما حصلنا آنفا لا بحسب نفس الامر فمسلم انه موقوف
على موجوديتها في الذهن لكن موجوديتها فيه لا يتوقف على قيام الوجود بها بحسب
الاعتبار فسواء اعتبر العقل قيام الوجود بها او لم يعتبر ذلك فهو موجود في الذهن
بحسب نفس الامر فان ذلك موقوف على وجود ما لان مفهوم الموجود في الذهن متحد
معها فيكال وليس للموجود قيام بها ولا ثبوت لها في نفس الامر اذ [illegible] حتى
ينقض ذلك مسبوقيه وجودها ويلزم التسلسل او توقف الشي على نفسه اقول له ان يقول
المراد بالاتصاف بالوجود الذهني الاتحاد مع مفهوم الموجود والمقدمة القايلة بان
ثبوت الشي للشي فرع ثبوت المثبت له لو كانت مخصوصة بقيام مبدا الاشتقاق بالمحمول
بغيره قياما حقيقيا لم يكن المستدل ان في اثبات ـــــ الوجود الذهني لان
المعدوم الخارجي ليس له صفة قايمة به قياما حقيقيا والقايلون بهذه المقدمة يقولون
عليها في ذلك المطلب كما سبق فاذن يكون وجود الماهية بهذا المعنى متوقفا على وجود
ذهني لها سابق عليه بهذا المعنى فيلزم ما ذكره والمخرج عن ذلك الا الكفن بالالتزام
وذلك دعوى التوقف كما تر   يظهر منها احكامه ولا يصدر عنها اثاره اه قيل لعل

المراد بالاحكام هي الصفات و بالآثار هي اللوازم المعللة بالشي وتوضيح ما ذكره ان
الوجود على ضربين احدهما ما يكون الموجود بذلك الوجود بنفسه منشأ صفة او يكون مبدأ
للازم من لوازمها في نفس الامر ويسمى وجودا خارجيا والثاني ما يكون الموجود بذلك
الوجود لا ينشأ منه بعض من صفاته ولا يكون مبدأ للوازمها ويسمى وجودا ذهنيا وبيان ذلك
ان صفة الشي قد يكون عارضة قائمة به في نفس الامر مع قطع النظر عن اختراع العقل
واعتباره كالحرارة والضوء للنار وقد يكون امرا اختراعيا يخترعه العقل من غير ان يقوم
به في نفس الامر كالوجود والزوجية والصفة في الاول ظرف عن الموصوف اذ في الامر هناك
شيئان موصوف وصفة قائمة زائدة عليه معللة به وفي الصورة الثانية عنه ظرف عنه اذ
ليس في نفس الامر هناك الا شيء واحد هو الموصوف فكانت الصفة حصلت فيه وليست
معللة به بناء على انها ليست في نفس الامر حتى احتاجت فيها الى علة وصفات الموجود
الذهني التي هي عوارضه الذهنية ولوازم الماهية كلها من الصفات الانتزاعية
كما لا يخفى على المتأمل فيها ولا يكون اللازم معللا به في نفس الامر ايضا فلا يكون الوجود
الذهني مبدأ للآثار ومظهرا للاحكام بخلاف الوجود الخارجي فانه من صفاته قد يكون
له لازم معلل كالواجب الموجب للعقل الاول والعوارض المشخصة لموجودات فيكون
مبدأ للآثار ومظهرا للاحكام قبل تصور الوجود الخارجي بديهي وما هي لازمه ذكره
بعينه وهو غير مسلم فان البديهي هو الوجود المطلق لا اقسامه اقول فيه نظر اولا فلانا
لا نم ان الزوجية وغيرها من الصفات الانتزاعية غير موجودة في نفس الامر
بل هو غير موجود ما في الخارج ولا يلزم من عدم وجودها في الخارج عدم وجودها في نفس
الامر كيف وهي بعض موضوعات في القضية الموجبة الصادقة كقولنا الزوجية معلومة
وهي معقولة بدون الاربعة مثلا الى غير ذلك موضوع القضية الموجبة الصادقة يجب ان
يكون موجودا في نفس الامر اذ باعتبار الموضوع في نفس الامر يصدق السالبة التي
هي نقيض الموجبة فلا يصدق الموجبة حينئذ اذا لم يكن تلك الصفات موجودة
في نفس الامر فكيف يصدق الحكم عليه بالاحصار فيها وبانها صفات بموصوفاتها دون

بجزئها

بحيثما و بانها معلومة لله تع ازلا و ابدا فان صدق مثل هذه الاحكام يستدعي وجود
المحكوم عليه في نفس الامر حال اعتبار الحكم كما تقرر في موضعه فيلزم وجوده دائما واما
ثانيا فلانا لا نم ان الموجود الذهني لا يكون له لازم معلل به في نفس الامر لانه ان اريد ان
الموجود الذهني لا يكون علة للازم من لوازمه اصلا ظاهر انه ليس كذلك اذ الشوق
لازم معلل بالتصور كما علم في موضعه وان اريد انه لا يكون علة فاعلية لازم من لوازمه
فهو مخالف بما صرح به الشيخ وغيره من ان تصور الغاية علة فاعلية لفاعلية الفاعل
وان لوازم الماهية كالزوجية للاربعة علتها الفاعلية تلك الماهية سواء وجدت في
الخارج او في الذهن واما ثالثا فلانه كما ان الصفات التي هي العوارض للموجودات
الذهنية ولوازم الماهيات كلها من الصفات الانتزاعية فكذلك من الموجودات
الخارجية ما لا يكون له الا الصفات الانتزاعية كالمجردات ذاتا وفعلا لا سيما الواجب تع
عند القائلين بنفي الصفات الزائدة عنه كالشيخ والحكماء وبالجملة لا نم ان كل موجود
خارجي له صفة موجودة في الخارج لجواز ان يكون هناك موجود خارجي لا يكون له الا
الصفات الانتزاعية فلا يكون تلك الصفات موجودة في نفس الامر على ما ذهب اليه فلا يكون
هذا الوجود مظهرا للاحكام على ما قرره لا يقال المراد كون الوجود في الجملة مظهرا للاوصاف
وان لم يكن في جميع المواد كذلك لانا نقول فيكون هذا التعريف موقوفا على العلم بكون
الوجود الخارجي حقيقة واحدة نوعية او جنسية او كلية عرضيا لما تحته في مرتبة معينة
من مراتب العموم حتى يكون المراد بالتعريف الا الوجود الخارجي ما يكون بحسب حقيقته
التي هي نوع لما تحته او قسم آخر من الكليات الخمس بالنسبة اليها في مرتبة من مراتب العموم و
الخصوص مظهرا للاحكام اذ لو لم يتعين ذلك لكان هذا التعريف للوجود المطلق بعينه
اذ في جملة افراده ما يكون مظهرا للاوصاف ومبدأ للآثار فيلزم دخول الوجود الذهني
فيما ذكره في معرض تعريف الوجود الخارجي اذ يصدق عليه انه من افراد طبيعة مظهر الاوصاف
ومبدأ الآثار في ضمن بعض الافراد ومن هنا ظهر انه لا يمكن ان يراد باللازم المعلل
ما يكون الوجود علة فاعلية من لوازمه ان الموجود الذهني لا يكون فاعلا لشيء اصلا بخلاف

الوجود الخارجي لان الهيولى عندهم ليس فاعلا لشيء مع انها موجود في الخارج ولا نسلم
ان يراد كونه في ضمن فرد ما فاعلا بناء على ما ذكرنا آنفا فتامل واما رابعا فلان
بداهة الوجود الخارجي بينة يشهد بها الفطرة بل يكاد العقل اولا الوجود الخارجي
لم يعرج منه المطلق   واعلم ان هذا الدليل ايضا اعترض عليه بان هذا الدليل منقوض
بانا قد نحكم على الجزئي الخارجي بعد انعدامه حكما ايجابيا صادقا مثل انه معلوم لنا ح
واذ ليس في الخارج فهو في الذهن فيلزم ان يكون الجزئي الخارجي وصورته الذهنية متشخصا
واحدا وليس كذلك ضرورة انهما متشخصان غاية الامر ان يكونا من نوع واحد في بعض
الصور ولا شك ان وجود شخص من نوع لا يكفي في صحة الحكم الايجابي الصادق على شخص
آخر من ذلك النوع والنقض مخدوش بتمهيد مقدمة هي ان ما هو معلوم لنا بالذات
بالحقيقة هو الصورة الذهنية لا الامر الخارجي ولذلك نرى اشياء كثيرة لا وجود لها في
الخارج متعلقا لعلمنا الخارج كما في المحالات وغيرها وهذه الصور الذهنية قد تكون مطابقة
للامر الخارجي بحيث اذا وجدت في الخارج كانت عينه فاذا حكمنا عليها حكما ثانيا لها حال
كونها في الخارج فلا محالة يتعدى ذلك الحكم الى الامر الخارجي مثلا المدرك من زيد هو
صورة الانسان مكتنفا بمقدار وشكل واضافة وعوارض اخر لها تخصيص زيد وكل
ذلك موجود بوجود ظلي وتلك الصورة المدركة اذا وجدت في الخارج كانت عين زيد
فيتعدى الحكم الخارجي منها الى زيد من غير ان يكون لنا شعور بغير تلك الصورة اذ لو
كان لنا شعور بالامر الخارجي ايضا لكنا اذا فتشنا حالنا نجد معلومين الصورة المعلومة
والامر الخارجي وليس كذلك ومن ثم ذهب الحكماء الى الالفاظ موضوعة بازاء الصور
الذهنية لا للامور الخارجية وقال بعض المحققين ليس لاحد علم بما هو غير ذاته وصفاته
اذا تمهد هذا فنقول الناقض انا نحكم على الجزئي الخارجي بعد انعدامه حكما ايجابيا صادقا
ان اراد به انا نحكم على نفس الجزئي الخارجي فذلك باطل لما عرفت وان اراد به انا نحكم
على صورته بوجه لا يتعدى اليه او بوجه يتعدى اليه حال وجوده فمسلم لكن لا يلزم منه
ذلك وجوده اقول بعد الاغماض عما في هذا التحرير من التشويش فان القوم مصرحون

بوجود الاشياء بانفسها في الذهن وان الموجود الذهني والخارجي متحدان بالذات
ومختلفان بحسب الوجود فلا حاجة في هذا الايراد الى ما ذكره من المقدمات ان اراد
الناقض انه يلزم ان يكون التشخص الخارجي وصورته الذهنية متشخصا واحدا مع اعتبار
التشخصات الذهنية في الصورة الذهنية فذلك غير لازم وان اراد كونهما متشخصا واحدا
بعد التجريد الصورة الذهنية عن التشخصات فمسلم والاشكال ممتنع قوله ضرورة انهما متشخصان
قلنا بعد تجريد الصورة عن تشخصاتها الذهنية لا فرق بينهما فليس متشخصان فان دليل
الوجود الذهني انما يدل على ان الشيء الموجود في الخارج يوجد بعينه في الذهن فالموجود
بالوجودين واحد والوجود مختلف واعترض عليه اما اولا فلان التشخصات متنافية
فكيف يجوز اجتماع اثنين منهما في متشخص واحد واما ثانيا فلانه لو اجتمعا فيه لزم ان
يكون هذا الشخص متشخصين اذ الماهية مع كل تشخص متشخص آخر واما ثالثا فلانه لو اجتمع
التشخصات الذهنية والخارجية في تشخص واحد فلا يخلو من ان يكون لكل من الطائفتين
مدخل في تشخصه اولا فان كان الاول كان تشخصه بكليهما فكيف يكون قبل التجريد
وبعده متشخصا واحدا وعلى الثاني لم يكن ما فرض متشخصا له متشخصا له هف واما رابعا فلانه
لو كان الحاصل في الخيال من التشخص الخارجي نفسه مع تشخص ذهني لا محالة ذاتيا محفوظا
هناك فان كان التشخص الخارجي جسما كان ما منه في الخيال ايضا جسما ولزم من حلوله في
الخيال تداخل الاجسام اقول ان اراد بتنافي التشخصات الذهنية والخارجية
بمعنى انه لا يجوز ان يكون شيء واحد في وجود واحد متشخصا بتشخصه خارجيين او تشخصين
ذهنيين فمسلم ولا يلزم بما ذكرنا اجتماع التشخصين المذكور فان التشخص الخارجي ليس متشخصا
للتشخص باعتبار وجوده في الذهن الا ترى ان التشخص الخارجي موجود في الذهن مع
الصور الخيالية الحاصلة في الخيالات من ذلك الشخص بلا تشخصه في كل خيال باعتبار
قيامه بذلك الخيال وان اراد ان التشخص الخارجي ينافي التشخص الذهني بمعنى ان التشخص
الخارجي مع تشخص الخارجي لا يحصل في الخيال بالوجود الظلي فهو ممنوع وما ذكر لما اعترف
به من ان المدرك من زيد هو صورة الانسان مكتنف بمقدار وشكل واضافة وعوارض

اقول يتخصص بها زيد كل ذلك موجود بوجود ظلي ونقول بوجه آخر لما اعترف بان
المدرك من زيد هو صورة الانسان المكتنفة بالعوارض المخصصة لزيد فيكون متشخصاته
الخارجية حاصلة في الخيال ثم لا شك انه يجب حصول كل خيال متشخص بواسطة قيامه
بالمحل المتشخص بتشخص العوارض لموضوعه فقد اجتمع فيه التشخص الخارجي الموجود في
الذهن مع التشخص الذهني لكن التشخص الخارجي ليس له تشخص الا باعتبار وجوده الاصلي
ومن هنا علم انه قائح ما ذكره من انه لو اجتمعا فيه لزم ان يكون لهذا التشخص تشخصان
وذلك لان الصورة الحاصلة في الخيال لها اعتباران احدهما ان توجد من حيث انه زيد
وبجروعه المتشخصات المكتنفة به يجب حلولها في الخيال المعين وهو بهذا الاعتبار تشخص
من الانسان متشخص بالتشخصات له وثانيهما ان يعتبر من انه صورة معينة حالة في خيال
معين وهو بهذا الاعتبار تشخص من العلم قائم بذلك الخيال وتشخصه من هذه الحيثية بسبب
قيامه بخيال معين كما ان صدق الانسان اذا حصل في العقل فهو من حيث التجريد عن
المتشخصات الذهنية حقيقة الانسان ومن حيث اكتناف تلك التشخصات بها علم
شخصي حاصل بنفس متشخصة فكما ان تلك الصورة كلية باعتبار كونه انسانا مجردا وباعتبار
كونه متشخصا كذلك الصورة الخيالية لزيد متشخصة باعتبار كونه زيدا بالتشخصات الخارجية
وباعتبار كونه علما خارجا بالتشخصات الذهنية وكذا انه قائح ما ذكره من انه لو اجتمع
المتشخصات الذهنية والخارجية في شخص واحد فان كان لكل واحد من الطائفتين
مدخل في تشخصه كان تشخصه بكليهما وان لم يكن ما وضى مشخصا وذلك لان المتشخصات
الخارجية كافية في تحصيل التشخص الخارجي وغير كافية في تحقق الصورة الذهنية كيف
لا والمتشخصات الخارجية محفوظة في جميع الصور القائمة بالخيالات المعينة ثم
لكل صورة منها تشخص خاص بسبب قيامها بالخيال المتشخص لا يقال فح يكون هذا المدرك
من زيد كليا لصدقه على الصور الجزئية الخيالية القائمة بتلك الخيالات لانا نقول
قد حقق في موضعه ان الكلية عبارة عن تجويز العقل مطابقة الصورة الادراكية الواحدة
لكثيرين مما هي ظل لها وههنا الامر بالعكس وكذا انه قائح ما ذكره رابعا من لزوم تداخل

الاجسام

الاجسام وذلك لان التداخل الممتنع في الاجسام هو اجتماعهما في الخارج بحيث
لا يكون بينهما امتياز وضعي وههنا ليس جسمان مجتمعان بل جسم واحد قد وجد في الخارج
بمشخصات خارجية وحصل في الذهن والفهم ايضا فهذا الوجود متشخص فاين
جسمان مجتمعان حتى يحصل التداخل على ان التداخل هو الاجتماع في الوجود الخارجي
على الوجه المذكور لا الاجتماع في الذهن على انه لا امتناع كما عرفت ولولا ذلك لامتنع تصور
جسمين معا للزوم التداخل على ما توهمه فانها لازم للسالبة اه قال المولى للاعتراض
اقول قد حسب جماعة من المتأخرين انه اذا كان محمول مسلوبا عن موضوع كان
سلب هذا المحمول ثابتا له فيصدق قضية موجبة دالة على ثبوت ذلك السلب
له وسموها موجبة سالبة المحمول وحكموا بانها مساوية للسالبة ومن ثم قال الشارح انها
لازمة للسالبة البسيطة لانه اذا كان امر مسلوبا عن امر كان الواقع هناك ان ليس
امرا وامر بغير ان يكون هناك حصول لا ان السلب امر حاصل للامر واما جعل سلب
المحمول صفة حاصلة للموضوع فانما هو باعتبار العقل وتعمله كما يعتبر ان عدم كل واحد
من الامور الحاصلة في البيت حاصل فيه والواقع ان ليس في البيت شيء من تلك الامور
لا ان فيه اعدام تلك الامور فكما ان اعدام تلك الامور ليست حاصلة في البيت في نفس
الامر كذلك سلب المحمول ليس حاصلا للموضوع في نفس الامر واذا كان السلب واقعا
في نفس الامر دون حصوله يصدق السالبة دون الموجبة السالبة المحمول الا ترى ان قولك
كل ما لا يثبت له سلب شيء من الاشياء اصلا ليس بسواد يصدق ولا يصدق موجبة سالبة
المحمول اقول فهذا البيان بحث اما اولا فلان قوله لا ان السلب امر حاصل للامر ممنوع
عند الخصم وكذا قوله واما جعل سلب المحمول صفة حاصلة للموضوع فانما هو باعتبار
العقل وتعمله لان ذلك يقتضي ان لا يصدق الموجبة السالبة المحمول على شيء من المواد لان
ما هو بعمل العقل لا يطابق الواقع فلا يكون صادقا وكذا التشبيه باعتبار كون
عدم كل واحد من الامور الحاصلة في البيت حاصلا فيه فان العدم (?) لا يمكن كونه في
البيت لان الكون فيه من خواص الجسم والجسمان وفيما نحن فيه السلب يصح حصوله في

وانا نتصور للوجود الخارجي وليست الصورة الخيالية موجودة في الخارج والممـ (?) التداخل مـ

نفس الامر وكذا قوله ما لا يثبت له سلب شيء من الاشياء اصلا ليس بسواد لا يصدق
موجبة سالبة المحمول فان صدق الموجبة السالبة المحمول عند الخصم لا يقتضي وجود الموضوع
فكما يصدق السالبة يصدق الموجبة السالبة المحمول بعد وانتفاء موضوع هذه القضية اعني
قولنا كل ما لا يثبت له سلب شيء من الاشياء اصلا ليس بسواد ليس له فرد محقق فالحكم
فيها على الافراد المقدرة ومحصل معناه انها اذا كانت موجبة كل ما لو وجد لم يثبت له سلب
شيء من الاشياء فهو بحيث لو وجد يثبت له سلب السواد ولما كان صدق الموضوع على
شيء ما مستحيلا جاز ان يستلزم نقيضه فيصدق الموجبة واعترض عليه اما اولا فلان الحكم
السلبي على الافراد الخارجية لا يستدعي وجودها اذ لو استدعى ذلك كما حققه لزم ارتفاع
النقيضين فان قولك كل ما لا يثبت له شيء من الاشياء في الخارج بسواد كاذب قطعا و
نقيضه السالبة الخارجية التي نحن بحث عنه فلو كانت كاذبة هذه خارجية ايضا لزم كذب
النقيضين واما ثانيا فلانه لو صح ان الحكم السلبي على ما لا يكون له فرد محقق لا يكون الا
على تقدير وجود الموضوع لكان محصل معنى قولك لا شيء من المعدوم المطلق بموجود ان كل
ما لو وجد وثبت له المعدوم المطلق فهو بحيث لو وجدت ثبت له سلب الوجود وفساده
لا يخفى ان ما ذكره منع لعدم صدق هذه القضية الموجبة بناء على انها موجبة حكم فيها
على تقدير وجود افرادها كما في نظائرها من المجهول المطلق وغيرها وليس فيه ما توهم ان
صدق السالبة الخارجية يستدعي وجودها على ما حققه وليت شعري من اين افاد ذلك حتى
فرع عليه انه لو كان كذلك لكان محصل معنى قولك لا شيء من المعدوم المطلق الموجود ان كل
ما لو وجد ثبت له المعدوم المطلق فهو بحيث لو وجد يثبت له سلب الوجود فان فساده
لا يخفى كيف وما ذكره هو مفهوم الموجبة الفرضية لا السالبة وقد اورد بعضهم هذه المناقشة
على تفسير الموجبة الفرضية واجاب عنه بان الغرض بيان ان صدق العنوان هنا على البعض
لا بحسب نفس الامر فكان المراد ما ثبت له العدم المطلق على تقدير من التقادير ثبت
له سلب الوجود على ذلك التقدير فافهم وقد ذكرت في الحواشي في هذا المقام ان المتأخرين
اعتبروا قضية وسموها سالبة المحمول وزعموا ان موجبتها لا يقتضي وجود الموضوع وانها

مساوية

مساوية للسالبة وانكره المص في نقد التنزيل وقال اذا اتى حرف السلب ع الرابط فهو
بمعنى المعدول سواء كان لفظ ليس مؤلفا فيه مع غيره او لفظ لا مركبا بغيره لان جميع
ذلك المؤلف والمركب يكون بمنزلة مفرد محكوم به لان القضية لا يمكن ان يحمل على مفرد حمل هو
هو فيكون معناه كل شيء يقال عليه ح ع الوجه المؤثر فذلك الشيء هو الشيء الذي يحكم
عليه انه ليس ب اولا ب او باي عبارة شئت فان جعل في المحمول ليس بمعنى السلب حتى
يسلب شيئا عن شيء فقد اعتبر المحمول وجعله قضية واخرج عن ان يكون محمولا واما
حال الموضوع في استدعاء الوجود فعلى ما تقرر هذا كلامه واشار بذلك الى الوجود المحقق
والمقدر واجيب عنه بان المحمول هنا هو مضمون السالبة زيد ليس ابوه قائم ولا يلزم
منه كون القضية محمولة عليه ولا عدم الفرق بينها وبين المعدولة لان في السالبة المحمول من
التفصيل اذ فيه ثبوت ان الحكم معقول بخلاف المعدولة فان معنى المعدولة مثلا زيد نا بينا
ومعنى السالبة المحمول زيد يتصف بنفي ثبت قلت هذا الجواب لا يجدي نفعا لان
المعتبر في المعدولة لكن كون حرف السلب جزء من المحمول من غير قيد زائد فاذا سلم
كون حرف السلب جزء المحمول لزم كونها معدولة سواء كان مجملا او مفصلا والمقصود
من اثبات هذه القضية تحصيل موجبة تساوي السالبة وما ذكره من التفاوت بالاجمال
والتفصيل لا يؤثر في ذلك والحق ان المساواة بينهما بحسب الواقع مسلم والابداع في ذلك
على ان شيئا من الايجاب لا يستدعي وجود الموضوع بيان ذلك انه لما دل البرهان
على ان جميع المفهومات موجودة في نفس الامر اذ ما من مفهوم الا ويصح ان يحكم عليه بحكم
ايجابي صادق وذلك يدل على وجوده في نفس الامر فاذا صدقت السالبة صدقت
الموجبة التي محمولها سلب ذلك المحمول وليس ذلك مبنيا على ان تلك الموجبة لا يقتضي وجود
الموضوع كما توهموه بل على ان الوجود الذهني يقتضيه ذلك الايجاب هو الوجود
في نفس الامر وجميع المفهومات مشتركة في ذلك الوجود فان قلت الا ترى انه لا يصدق
اللاشيء واللاممكن بالامكان العام على شيء بحسب نفس الامر فاذا قلنا كل لاشيء لا ممكن
بالامكان العام فلا وجود لموضوع هذه القضية اصلا فيجب ان لا يصدق بناء على ما

ذكروه من اقتضاء وجود الموضوع ودع ينتقض كثير من قواعدهم لكون بعض المتساويين وبيان
متساويين والانعكاس الموجبة الكلية كنفسها على العكس كما هو مذهب القدماء وبهذا
هو الذي جرهم الى اثبات الموجبة السالبة المحمول والحكم بانها لا تستدعي وجود الموضوع
فتلك القضية المذكورة تصدق حقيقة على ما ذكروه في المجهول المطلق اعني كل ما لو وجد
كان شيئا فهو بحيث لو وجد لكان ممكنا ولذلك يندفع النقوض كما لا يخفى على العارف
نظرا الى كون هذه الموجبة مساوية للسالبة لا ينافي اقتضاء تلك الموجبة وجود الموضوع
وعدم اقتضاء السالبة له بل انما يلزم من زيادة الاقتضاء وعدمه انه لو لم يكن لتلك الموضوعات
وجود اصلا صدقت السالبة على هذا الفرض دون الموجبة وذلك لا يقدح في المساواة
الواقعة بينهما وانه لا حاجة في دفع النقوض الى التشبث بشيء من الموجبات عن
الحكم باقتضائها وجود الموضوع مع انه تحكم فاحفظ هذا التحقيق فانه بذلك حقيق و
اعترض عليه اما اولا فبانه لو كان جميع موجودا في نفس الامر على ما حسبه لكان شريك
الباري موجودا فيها والباري تع عن ان يكون له شريك في نفس الامر وكذا يكون النقيضين
المجتمعين وجود في نفس الامر وهو بديهي الاستحالة واما ثانيا فلانه ان اراد بوجود
المفهومات وجود العنوانات فحسب انه مسلم لكن لا يكفي ذلك في صدق الحكم الايجابي
على افرادها اذ شرط صدق الحكم الايجابي وجود افراد العنوان كما حقق في موضعه وان
اراد به وجود افراد العنوانات فهو غير مسلم ضرورة ان افراد اللاشيء وافراد
المعدوم المطلق ونظايرها لا وجود لها اصلا واما ثالثا فلان قوله ما من مفهوم الا ويصح
ان يحكم عليه بحكم ايجابي صادق ثم ان اراد الحكم الفعلي وسلم ان اراد الحكم الممكن او
الفرضي لكنهما لا يقتضيان وجود الموضوع كما سيأتي واما رابعا فلان قوله القضية
المذكورة يصدق حقيقة في حيز المنع فانهم اعتبروا في القضية الحقيقية امكان وجود
موضوعها اذ لولا ذلك لما صدق الكلية الحقيقية كما فصل في موضعه ولا شك ان
افراد اللاشيء ممتنع الوجود اقول اما الايراد الاول ففي باب الاشتباه المفهوم بما
صدق فان الممتنع هو ما يصدق عليه انه شريك الباري في نفس الامر تع عن ذلك علوا كبيرا

ومفهوم

ومفهوم شريك الباري يجب وجوده في نفس الامر في ضمن الوجود الذهني مخلوق له
تع فلا يكون شريكا له تع عن ذلك وكذا الممتنع هو ما يصدق عليه النقيضان مجتمعان
لا هذا المفهوم بل وجود هذا المفهوم في الذهن على الامر بين فيه لعاقل واما الثاني فلان
المط وجود نفس المفهومات وبيان ان كل مفهوم جزئيا كان او كليا يصدق الحكم
الايجابي عليه لمفهوم من المفهومات مثل انه معلوم الله تع ومغاير لما سواه ومعلوم
لنا بوجه او بكنهه او بهما ولمفهوم آخر او مباين له او اعم او اخص مطلقا او من
وجه الى غير ذلك على ان الاتحاد يختص بما هو موضوع القضية الموجبة الصادقة يجب ان يكون
موجودا في نفس الامر بهذا التقرير الدليل وظاهر ان المراد منها كون نفس الكلية المفهوم
محكوما عليه على سياق القضية الطبيعية كما يظهر من الامثلة المذكورة فسقط ما ذكره
وقوله شرط الحكم الايجابي وجود افراد العنوان انما هو في القضايا المخصوصة دون
مطلق القضايا فان القضايا الطبيعية والشخصية ليست كذلك كما لا يخفى على من له ادنى خبرة
ثم لا يشتبه على احد ان المقصود وجود المفهومات في نفس الامر وما من مفهوم الا ويصير
عنوانا في قضية موجبة صادقة فاذا سلم وجود العنوانات فقد حصل المط ولا يلزم
في صدق الحكم الايجابي على افرادها واما الثالث فقد ظهر سقوطه من التقرير المذكور انفا
اذ كل مفهوم يصدق عليه انه معلوم الله تع بالفعل ومغاير لما سواه بالفعل وبينه
وبين غيره نسبة من النسب الى غير ذلك واما الرابع فسقوطه ايضا ظ لان اعتبار
امكان وجود الموضوع ليس عاما في جميع القضايا وكيف يتوهم ذلك في مثل شريك
الباري ممتنع والمجهول المطلق يمتنع من يعقل يمتنع الحكم عليه من جميعهم واللاشيء لا يمكن
الى غير ذلك من المواد التي يحكم فيها على المستحيلات احكاما صادقة ايجابية ثم قال بعض
الفضلاء اعلم ان القوم فرقوا بين السالبة والموجبة وبين الموجبة السالبة المحمول
وساير الموجبات بان الاول من كل منهما لا يقتضي وجود الموضوع والثانية من
كل منهما يقتضي وجود الموضوع وانما ذكروه بحث اما الاول فلان صدق السالبة
بانتفاء المحمول عن الموضوع في نفس الامر وهو يتوقف على تقدمهما وتمايزهما في نفس

الامر اذ سلب الشيء عن نفسه غير صادق والتعدد والتغاير صفتان ثبوتيتان تابعتان
للموضوع والمحمول فيجب ان يكون موضوعهما ثابتا وموجودا فلا فرق بين السالبة
والموجبة في اقتضاء وجود الموضوع حال اعتبار الحكم واما الثاني فلانه لا معنى
للموجبة السالبة المحمول على ما صرح به الرازي في شرح المطالع الا انه شيء سلب
عنه ب ولا شك ان صدق هذا الايجاب يتوقف على ثبوت مفهوم شيء سلب عنه ب في
نفس الامر وان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له كما صرح به في مواضع عديدة فيلزم
ان يقتضي الموجبة السالبة المحمول وجود الموضوع ولو في الذهن كسائر القضايا الموجبات
بلا فرق واما البحث الثالث فلان ثبوت الشيء للشيء في نفس الامر لكونه نسبة تقتضي
منتسبين متغايرين في نفس الامر فكما ان هذا الثبوت يقتضي وجود المثبت له يقتضي
وجود الثابت اذ التغاير والتعدد صفتان ثبوتيتان لا بد ان يكون موصوفهما موجودا
فبطل ما حكموا من ان ثبوت شيء لشيء يقتضي ثبوت المثبت له دون الثابت واعترض عليه
المعترض فقال هذا الفاضل مصيب في بحثه الثاني لما عرفت من ان صدق الموجبة مطلقا
يقتضي وجود الموضوع وان ثبوت امر لاخر كما يقتضي ثبوت المثبت له يقتضي ثبوت
الثابت دون بحثه الاول اذ لا نسلم ان انتفاء المحمول عن الموضوع في نفس الامر موقوف
على تعددهما وتغايرهما فيها لاحتمال ان يكون ذلك الانتفاء بان لا يكون شيء منهما
في نفس الامر اذ ح لا يصدق الموجبة القائلة بان احدهما ثابت للاخر منهما فيلزم
ان يصدق سلب كل منهما عن الاخر منهما والا ارتفع النقيضان قوله اذ سلب الشيء عن
نفسه غير صادق قلت لا يلزم من انتفاء تغايرهما في نفس الامر اتحادهما فيه لجواز ان
يكون انتفاء التغاير بانتفائهما راسا في نفس الامر فلم يكونا في نفس الامر متغايرين
ولا متحدين بل يكونان معدومين فيها اقول بحثه في البحث الثاني مسلم دون
الثالث لما عرفته من ان ثبوت شيء لاخر انما يقتضي وجود الثابت في نفس الامر
لا في ظرف الاتصاف حتى لو كان الاتصاف خارجيا اقتضى وجود الثابت في الخارج
وما ذكره ليس الا ان ثبوت امر لاخر يقتضي ثبوت المثبت له في ظرف الاتصاف ان ذهنا

فذهنا وان خارجا فخارجا ولا يقتضي ثبوت الثابت على التفصيل بل انما يقتضي
ثبوته في نفس الامر سواء كان الاتصاف خارجيا او غير خارجي اذ ليس معنى كون النسبة
خارجية مثلا ان النسبة موجودة في الخارج حتى يلزم وجود طرفيها في الخارج بل معناه
ان ههنا انتزاع هذه النسبة من الموصوف بحسب وجوده الخارجي حتى لو كان لم يكن
موجودا في الخارج لم يصح انتزاعها منه ثم صحة هذا الانتزاع قد يكون بسبب انضمام
صفة موجودة في الخارج الى ذلك الموصوف كما في الجسم والسواد وقد لا يكون كذلك
بل لكون الموصوف اذا اعتبر بحواسه الاعتبار مثل اعتباره منسوبا الى غيره الموجودات
الخارجية اذ الذهنية او غير ذلك من الاعتبار استحصل منه في العقل هذه الصفة
بطريق التاثير منه ذلك الشيء لا بطريق التعقل والاختراع وبذلك يحصل الفرق بين الامور
الانتزاعية الثابتة موصوفاتها بحسب نفس الامر كزوجية الاربعة والاختراعيات
المسلوبة عما يوصف بها كزوجية الثلثة وكلا الوصفين ثابتان في نفسهما في نفس الامر
لما عرفت من صدق الايجاب على كل مفهوم متصور لكن القسم الاول ثابت للموصوف
في نفس الامر دون الثاني فان ارسله محض فرض العقل وتعمله فالاختراع والعقل انما
يتعلق بثبوته للغير على وجه يكون التصديق مطابق له لا بثبوته في نفسه بحسب نفس الامر و
تفصيل ذلك ان العقل اذا استشعر من شيء صفة من الصفات اما بذاته او بواسطة قوة من
القوى الظاهرة والباطنة يحكم بحسب الفطرة باتصاف ذلك الشيء بتلك الصفة ولا يتوقف
في ذلك الحكم الى ان يحكم بوجود تلك الصفة في الخارج وذلك امر يتشارك فيه العامة و
الخاصة ويتطابق فيه من الوقوف العام والخاص وبذلك ترى [illegible] بعد العام على اتصاف
الخط مثلا بالاستقامة والانحناء او اتصاف المفهومات بالوحدة والكثرة وغيرها من
الاوصاف اختلفوا في وجود تلك الاوصاف في الخارج فتبين ان جميع المفهومات المتصورة
ثابتة في نفس الامر في انفسها للبرهان الدال على الوجود الذهني واما ان وجود تلك المفهومات
في نفس الامر يقتضي صدق السالبة فمن حيز المنع نعم التصديق السلبي يقتضي وجودها حال
الحكم دون صدقها بخلاف الموجبة فان التصديق بها يقتضي وجودها حال الحكم وصدقها

بعض وجوده حال اعتبار الحكم ومن هنا يعلم سقوط بحثه الاول بوجه آخر غير ما ذكره
المعترض على ان قوله سلب الشيء عن نفسه نحو صادق حتم فان المعدوم مسلوب عن نفسه في التعلق
بين العاقل والعدم الصرف مح قيل توضيح ذلك ان موجودية الماهية مقدم على ثبوت
سائر اوصافها بل على ذاتياتها في نفس الامر كما صرح به المص في كتاب مصارع المصارع
ونقلنا عنه آنفا وتحقيق ذلك ان بديهة العقل كما تشهد بان الماهية ما لم توجد في
الخارج لم تتصف بصفة هناك بل لا يكون في هذه المرتبة ماهية فيه وبانه ما لم تتحقق في الذهن
لم تتصف بصفة هناك كذلك تشهد بانها ما لم يكن لها ضرب من الوجود لم يكن لها صفة اصلا
بل لا يكون في هذه المرتبة ماهية بالفعل ولا شيئا من الاشياء فكيف يتعلق به العاقل اقول
من الواضحات ان توضيحه اخفى من اصل الكلام فان بديهة العقل تشهد بان المعدوم
المطلق لا يصير منسوبا الى شيء ولا منسوبا اليه شيء وهذا حكم به العقل بفطرته من غير توقف
واما تقدم الوجود على الماهية فليس بديهيا بل هو في حيز المنع لا يحكم به العقل عند المصانع
بل هو من المصانع كما اومانا اليه سابقا وما ذكره في موضع المانعة ان اراد به تقدم
الوجود الخارجي على الماهية في الخارج وتقدم الوجود الذهني عليها في الذهن فهو اول
المسئلة وعين النزاع فمن لا يسلم المدعى لا يسلم ذلك فلا تفصيل فيه ولا ما يجدي وان
اراد به الاستلزام فهو لا يدل على التقدم ثم نقول هو لك وجد فصار انسانا مثلا الخ
اردت به انه وجد الانسان فصار انسانا فكان مدار امر العقول وان اردت
به انه وجد شيء آخر فصار انسانا فهو بط بديهة وباتفاق الفضلاء فذلك وجد اما راجع
الى الانسان او الى امر غير الانسان وكلاهما باطلان ثم كيف يكون هذا الكلام
الذي فيه ما فيه توضيحا لتلك المقدمة البديهة التي لا يعتري فيها ارتياب لعاقل اصلا
وايضا حصول حقيقة الجبل اه قيل توضيح ذلك انه لو كان الصورة الحاصلة
من الجبل في الخيال مساويا له في المقدار يلزم حلول حال كبير في محل صغير وهو غير معقول
على انهم ذهبوا الى ان امثال هذا الحلول سريانية ولو كانت مخالفة له في المقدار و
هي المدرك بالذات والامر الخارجي مدرك بالعرض كما هو يلزم ان لا يكون الكبير مدركا

وليس كذلك والجواب ان الحاصل في الخيال جبل ومقدار كبير مدارك نسبته اليه
موجودين بوجودين ظليين لان المقدار قايم بالجبل في الخيال ومقدر له بل المقدار
حاصل في الخيال مع الجبل الكبير ولا يقدر بعشار منهما اذ المقدار هناك كيف لا كم والحاصل
ان الحاصل في ذهننا من الجبل الكبير ثلث صور هي صورة الجبل والمقدار الكبير ونسبته
اليه فلا جرم نعلم جبلا له مقدار كبير وهذا المعلوم مطابق للجبل الموجود بحيث اذا وجد
في الخارج كان عينه فلا يلزم حلول حال كبير في المحل الصغير ولا ان لا يكون الكبير مدركا
واما المقدار المقدر للجبل من قبل محله اعني الخيال فذلك امر لا يدرك بملاحظة اولى
وهو كلام صاحب القيل وانا اوردت عليه انه اذا كان المقدار هناك كيفا لا كما يلزم ان لا
يكون الكم مدركا بالذات —— فان المدرك بالذات هو الصورة وهو ليس كما على
على زعم قال المعترض فيه بحث اذ هذه الصورة كم بحسب الوجود الخارجية وكيف
بحسب الوجود الذهني فان اراد بقوله لا يكون الكم مدركا بالذات انه لا يكون مدركا
بالذات حال كونه كما فمسلم ولا يلزم منه ذلك ان لا يكون الكم مدركا بالذات الا يرى ان
النائم ليس مستيقظا حال كونه نائما ولا يلزم من ذلك ان لا يكون النائم مستيقظا وان
اراد ان الكم ان لا يكون مدركا بالذات اصلا فممنوع اذ هذه الصورة المذكورة بالذات
كم اذا وجدت في الخارج اقول تبدل الماهية بحسب اختلاف انحاء الوجود كما فصل
في موضع يليق به كيف يكون كذلك والوجود عارض والعارض سواء كان لاحقا او تابعا
كما حسبه لا تبدل ماهية المعروض بداهة اذا كان الامر كما تخيله لم يكن الموجود الذهني
وللموجود الخارجي امر واحد او من الظاهر المكشوف ان دليل الوجود الذهني انما يدل
على وجود الاشياء بانفسها في الذهن لا وجود شيء مخالف لها في الحقيقة العالم فهذا
بالحقيقة قول بالشبح والمثال ثم لو صح هذا الجواب لم يصح ما ارتكبه من ان الحاصل في
الخيال ثلث صور بل يكفي في الجواب —— ان يقال الحاصل في الذهن هو الجبل
المتقدر بالمقدار المعين في الخارج لكنه في الوجود الذهني كيف لا كم فلا يلزم حلول الكبير
حال كونه كبيرا في الصغير على انه اذا جاز كون الكيف صورة علمية للكم مع تباينهما بحسب

الجنس العالي فلا يجوز كون المقدار الصغير الحاصل في الذهن صورة علمية للمقدار
الكبير اولى فانهما متشاركان في الماهية بخلاف الكم والكيف اذ لا اشتراك بينهما في شي من
الذاتيات اصلا فيقال على سياق ما ذكره ان اردتم انه يلزم حلول الكبير حال حصوله
فيه فهو ليس مستحيلا ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الكبير مدركا بالذات لان الصورة
المدركة بالذات كبير اذا وجدت في الخارج ثم اوردت عليه ان لا نم ان الحاصل في
خيالنا من الجبل الكبير ثلث صور فانا اذا رجعنا وجداننا لم نجد الا امرا واحدا لم يمكننا تحليله
الى هذه الامور الثلثة ثم كيف يحصل في الخيال صورة المقدار غير مخلوط بالمحل حتى يدرك
بعد نسبته الى محله ثم المقدار بالجبل الحاصل في الخيال لا يكون كليا بل مقدارا معينا
مساويا لمقدار الجبل فيعود المحذور وهو حصول الكبير في الصغير وقال المعترض لو كان الحاصل
في اذهاننا من الامور الثلثة صورة واحدة لما جاز زوال العلم ببعض مع بقاء العلم ببعض
آخر منها وليس كذلك ولا خفاء في ان كون العلم لحصول الصورة لا بالاضافة ليس وجدانيا
بل امر نظري عرض في النظرية فكيف يكون وجدانيا ان العلم بثلثة اشياء بكل منها متعلق له
اخرى صورة واحدة ولا خفي انه لا يلزم من ادراك شي ادراك جميع صفاته حتى يلزم من ادراك
الصورة للتالية ادراك مخالطته بالخيال ولا خفي ان الدعوى المدلول عليها بقوله
المقدار الحاصل في الخيال لا يكون كليا فيكون مقدارا معينا مساويا لمقدار الجبل مما لا ينبغي
ان يتفوه به عاقل فضلا عن فاضل اذ من البين انه لا يلزم من مع كلية المقدار الحاصل في الخيال
مساواته مع مقدار الجبل وان الحاصل في محل يمكن ان لا يكون اعظم منه وما هذا الا
كما قيل ان واحدا من ابناء احد من اجلة الرؤساء تعلم علم الرمل فسئل حين امتحانه
عن خاتم فضة اخفى عنه في الكف فقال كل شي حلب فيه نعم فقيل له ما هو فقال
فاذن هو رحى بل هذا اغرب منه لان الخيال اصغر من الكف وما يساوي الجبل اعظم
من الرحى اقول ان اراد انه لو كان الحاصل في الخيال صورة واحدة لم يجز بقاء العلم
ببعض مع زوال العلم باجزائه لم يجز ذلك بعد تحقق التحليل تلك الصورة الى التفاصيل
فالملازمة ممنوعة اذ عند التحليل يحصل صور ثلث كما حققناه وان اراد انه لم يجز

ذلك

ذلك قبل التحليل فبطلان التالي ممنوع اذ بقاء البعض مع زوال البعض لا يجوز ان يكون
بعد تميز البعض عن البعض وذلك ليس من الحس والخيال بل من قوة اخرى من شانها
التحليل والتميز كما لا يخفى على من له ادنى دربة في الصناعة وكيف يتوهم ان البصر مثلا يمكن
منه مثل هذا التحليل وكون العلم بحصول الصورة لا بالاضافة نظريا لا ينافي ما ذكرنا
من انا لا نجد الا امرا واحدا يمكننا تحليله فان ذلك لا يستلزم كونه لحصول الصورة و
لا كونه اضافة بل هو صحيح على التقديرين اعلم ان ادعى ان الحاصل في الذهن صورة واحدة
بل انا ذكرت انا لا نجد الا امرا واحدا وهذا صادق على كل من تقديري التقادير و
ذلك ظاهر لا ستره به بل ذلك انما يرد عليه حيث حكم بان الحاصل في اذهاننا من الجبل
ثلث صور من غير دليل ولا تنبيه فان ادعى الوجدان او البداهة بطريق آخر ورد
عليه ان كون العلم بحصول الصورة نظريا مخفي في النظرية فكيف يكون وجدانيا او
بديهيا بطريق آخر وان الحاصل في الخيال من الجبل ثلث صور وان استنده الى دليل
فليات به حتى ينظر فيه ثم لا يخفى ان الحس انما ينال الجبل المخصوص من دون التفاصيل
التي ذكرها وكيف يحصل في البصر صورة الجبل على حدة وصورة المقدار على حدة وصورة
الصفة على ما ذكره وليت شعري اي وجدان يصدق ذلك او باي دليل او تنبيه يهتدى
اليه ثم اني ذكرت ان المقدار الحاصل في الخيال لا يكون كليا بل يكون مقدارا معينا
مساويا لمقدار الجبل محرفه المعترض الى قوله فيكون مقدارا معينا اه واعترض حتى
عليه بما لا معنى ان يتفوه به عاقل فضلا عن فاضل اذ على كل فرض كون العبارة
ما ذكره لا يتوجه عليه ما اورده فان الكلام في حصول مقدار الجبل في الخيال واذا
لم يكن المقدار الواصل بالجبل حاصلا في الخيال على الوجه الكلي فيكون مقدارا معينا
مساويا للمقدار الخارجي للجبل فالمحذور وهو حصول الكبير في الصغير قائم واما
قصة الرمال فان المشهور نسبة ذلك وامثاله الى بعض اولاد الصدور بشيراز وهو
ابن المولى اوحدين كان صدر السلطان السعيد شاه شجاع والحكايات عنه
في هذا القبيل مشهورة على انا لا ننكر انه كان في البلاد الكبيرة بل في عقلاء كذلك حتى

الوساوس لكن مثل هذا بالدين اخرجت امر جهتهم واحرقت اختلاطهم بسبب فساد
السنة الضرورية اول فليتحقق اين هم ومن هم من هذا التمثيل يناسب لحقيقته جدا فانه بعد
تسليم ان الحاصل في الخيال هو الجبل الذي هو جوهر والمقدار الذي هو كم والنسبة التي هي
اضافة يزعم ان جميعها كيف بل مذهبه اغرب من مذهب الرمال اما اولا فلانه انتقل
من جسم الى جسم وهو قد يدل فرد من الجنس العالي بفرد من جنس عال آخر وانتقل من
مقولة الى مقولة فلو قال الرمال ان ما في الكف كيف مثلا او غيره من الاعراض لكان مناسبا
لمذهبه في الذوابة واما ثانيا فلان الرمال انما قال ان ما في كفه رصي ولم يقل بانه ليس رصي
واما هو فيقول ان ما في الخيال مثلا جبل وليس بجسم بل هو كيف ومقدار وليس بمقدار
بل هو كيف وكذا النسبة فلو قال الرمال ان ما في كفه رصي وليس برصي لكان مناسبا لمذهبه
مناسبة تامة   واما حصول صورها واشباحها قيل لم يرد الحكماء بالصورة ههنا
الشبح والمثال كما فهمه الشارح فان لفظ الصورة يقال بالاشتراك على معان كثيرة والمراد
به ههنا هو حقيقة الشيء التي بها هو ما هو ولذلك تراهم تارة يقولون حقائق الاشياء تحصل
في الاذهان وتارة يقولون صورها تحصل فيها وحقيقة الجسم بالمعنى المذكور صورته
كما نص عليه الشيخ في طبيعيات الشفا بقوله ان لكل جسم طبيعة وصورة وعرضا ثم
قال وصورته هي ماهيته التي بها هو ولهذا قد يبقى الجسم بشخصه مع تبدل مادته بان
ينقص منها شيء كما في حال الذبول او يزاد عليه كما في حال النمو فان الزيد المخصوص
مثلا شخص واحد ما دام موجودا مع انه يتحلل عنه بعض اجزائه وقد ينضم اليه بعض
اجزاء من خارج فحقيقته بعينه الجسم بهذا المعنى ذاته ثم الصورة الحالة في العقل قد يكون
لها وجود في الخارج اما في مادة كالصورة الجسمية والنوعية واعراض الماديات
فانها كما تحل في المواد الخارجية فقد تحل في القوة العاقلة ولهذا يسمون القوة الحاملة
المستعدة لحلول صور الاشياء فيها الهيولى المستعدة لذلك ويسمونها عقلا هيولانيا
ويكون نسبة العقل الى الهيولى كذلك وجدت ـــ انا في بعض تعليقات المعلم الاول
واما لا في مادة كالعقول العشرة والهيولى الاولى وقد لا يكون لها وجود في الخارج كالصور

الخيالية الغير المطابقة للخارج فان قلت الصورة الحاصلة في الذهن هو العلم
وهو عرض من مقولة الكيف كما حقق في موضعه فيكون مخالفا للصورة الخارجية التي
جوهر مثلا في الذاتيات فلا يكون عينها قلت كما ان الهيولى الواحدة بحسب حلول
الصورة البدنية والمائية فيها يصير نارا وماء كذلك الصورة الواحدة بحسب الوجود
الخارجي والذهني يصير جوهرا وعرضا فان قلت تبدل الذات في الهيولى معقول
لانها امر مبهم لا تعين له في ذاته اصلا فلا ينافيه الى تعين يرد عليه دون الصورة
فانها متعينة في حد ذاتها واذا تبدل تعينها لم يبق تلك الصورة قلت تعين الصور
مشروط بالوجود اذ الشيء ما لم يكن له ضرب من الوجود والا تعين ذاته لما ان فيه و
لا بعد في تبدل المشروط عند تبدل الشرط وهي لهذا زيادة تفصيل وتحقيق اقول
ما ذكره من ان الصورة قد يطلق ويراد به حقيقة الشيء وان مراد القوم من حصول صورة
الشيء في العقل حصول حقيقة الشيء مما لا نزاع فيه واما ان الصورة التي تحل الهيولى و
لحصولها فيها يحصل الجسم هو حقيقة الجسم فما ينكره من له ادنى فطانة بل ادنى مسكة كيف
والجسم عندهم مركب من جوهرين يحل احدهما في الآخر ويسمى الحال صورة والمحل هيولى
ومن اوضح البينات ان جزء الشيء لا يكون عين حقيقته وما ذكره من ان العقل لا يستبعد
من ان يكون شيء جزء الآخر وماخوذا فيه لا بخصوصه بل بوجه منهم على فرض تسليمه لا يدل
على مطلوبه بل على خلافه فان جزء الشيء مهما كان مفصلا معتبرا في حقيقته بخير خارج عنه
فلا يكون الجزء الآخر عين حقيقته بل ذلك كلام مخلط مشتمل على التناقض حيث يصرح
بان الصورة جزء الجسم وهي بعينها يخبر بانها عين حقيقته اذ من اجل البديهيات
ان كون ما جزء لشيء يستلزم كونه جزءا آخر داخلا في قوامه وكونه عين حقيقته يستلزم عدم دخوله
وما يحمله من عدم تبدل جسم الحيوان مثلا مع تبدل اجزائه العنصرية فانه مصادم لبديهة
العقل وصريح القوم كما نقلناها في تعليقاتنا وما يطلقه اهل العرف من ان البدن
المتغذي لا يتبدل بل هو محفوظ بعينه مما لا يعرج عليه في اقتناص الحقائق بل هو نظير
ما يطلقونه من مياه الكيزان هي بعينها الماء الذي كان في جرة وان كان الذي احد البعوضه

منه قطرة هو بعينه البحر الذي كان قبل اخذنا كيف وقد جعل الحكماء تبدل الجسم
المغتذي مع بقاء اناينة دليلا على تجرد النفس كما هو مذكور في الجسم كتبهم ولو ذهبنا
مذهبنا اهل العرف واخذنا الحقايق من الاطلاقات العرفية لاختل معظم قواعد
الحكمة ولذلك قال المعلم الاول من اراد ان يتعلم الحكمة فليستحدث لنفسه فطرة اخرى
ثم لا يذهب عليك ان قوله ولهذا قد يبقى الجسم بشخصه مع تبدل مادته من زيادات
القايل لا من كلام الشيخ بل قد صرح الشيخ في التعليقات بعدم بقاء الصورة مع تبدل
المادة وكذا بهمنيار في كتاب التحصيل وهو مما يشهد به الفطرة السليمة وتشبيه النفس
بالهيولى من حيث ان جميع الحقايق ينتقش فيها كما ان الهيولى تتصور بجميع الصور
لا دلالة فيه على ان الصورة وحدها تمام حقيقة الجسم كما لا يخفى وانت تعلم ان ما ذكره من
التفصيل يقتضي ان يكون الصورة بهذا المعنى شاملا لجميع المعقولات فيدخل
فيه الجسم المركب من الهيولى والصورة ايضا وليت شعري ما الذي حمل على ان يجعل الصورة
شاملا لنفس الهيولى ولنفس الصورة ولساير الاعراض والمعاني ولم يجعله شاملا
للمركب من الهيولى والصورة بل ما هذا الا خلط بين معنيي الصورة فتامل وكذا التفصيل
وما قرره من تبدل ذات الهيولى غير مسلم بل ذاتها محفوظة مع تعاقب الصور كما هو
المشهور في الكتب وتبدل ذات الشيء بسبب حلول غيره فيه معقول ثم قياس تبدل الصور
عليها الصمم والجواب الذي ذكره عن السوال الذي اورده لا يدفع السوال
اذ حاصل السوال انه على التقدير لا يكون الماهية الحاصلة في الذهن نفس الماهية
الموجودة في الخارج فيه مع ان مقتضى الدليل ذلك وحاصل الجواب انه لا بعد
في تبدل الذات بتبدل الوجود ومن البين عدم اندفاع السوال بهذا الجواب لانه
اذا تبدل الذات لم يكن احدهما عين الاخر بحسب الماهية سواء كان ذلك التبدل بسبب
تبدل الوجود او بغيره على ان تبدل الذات غير معقول فان الاختلافات العالية
متمايزة بالذات وليس بينها امر مشترك كالهيولى والهيولى ايضا لا تقوم حقيقته بغير
الصورة كما توهمه بل يتصف بالصورة المائية ويصير ماء بالعرض كما ستعرف به و

من اليقين ان ما هو ماء بالعرض لا يكون حقيقته هو الماء فان ما هو بالعرض شيء يكون
لا محالة بالذات شيئا اخر وسيجيء لهذا زيادة تفصيل وتحقيق يندفع به مادة هذه الاوهام
والله التوفيق والالهام وقد كتبت سابقا على حاشية كلامه انه لو كان صورة الشيء تمام
ماهيته كما توهمه من كلام الشيخ لم يكن له جزء اخر وهو الهيولى فلا بد من تقرير في كلام
الشيخ فقال فيه بحث اذ الملازمة المذكورة ممنوعة فان العقل لا يتقضى من ان يكون شيء
جزء الاخر ومأخوذا فيه لا بخصوصه بل بوجه مبهم كما للاجسام العنصرية في التشخص المعين
من الحيوان والنباتات فانها جزء وهو مأخوذ فيه لا بخصوصها بها حتى اذا تبدل بعضها
ببعض اخر منها لا يلزم انعدام التشخص المذكور ويكون لذلك الاخر جزء اخر معين بذاته
يتعين الجزء المبهم فيه بان يصير عنها بالعرض فلا بد ان يكون ماهيته غير تمام المعين مثلا
للماء جزء معين هو مادة بذاته وجزء مبهم صار ماء بالعرض فتمام ماهيته هو الماء ليس
الا اذا عرفت ذلك ظهر لك ان كلام الشيخ محمول على ما هو نص فيه اقول لا يخفى ان العقل
السليم يقتضي ان يكون الجزء الخارجي للشيء معتبرا في التشخص المعين بخصوصه لا بخصوصه
حتى لا يتبدل الكلية بتبدل الجزئية فان ذلك مما يشهد صريح العقل بخلافه اذ البديهة
كما يشهد بان المركب عن هذا التشخص وجزء اخر غير المركب من التشخص اخر وذلك الجزء
وانكار ذلك مكابرة غير مسموعة وما مثل به من الاجسام العنصرية وبقاء تلك الاجسام
بعينها مع تبدل الاجزاء العنصرية التي هي جزؤها خلاف الواقع بل كما يتبدل الاجزاء
يتبدل الكل ولذلك استدلوا بتبدل الجسم المغتذي واستمرار شعور النفس بذاتها
على ان النفس غير البدن واجزائه كما سبق انفا ثم من العجب انه فرع على ان للماء جزء
هو معين هو مادة بذاته وجزء مبهم صار ماء بالعرض ان تمام ماهيته هو الماء وذلك
مما لا يخفى حاله على احد فانه اذا كان للماء جزءان لا يكون احد الجزئين تمام حقيقته بل
لا يكون احد جزئيه ماء بالذات الا بالاشتراك الاسمي او المجاز والله يعلم
ان ابهام احد الجزئين وتعينه بالجزء الاخر لا يخرجه عن قوام المركب فكيف يكون احد
الجزئين تمام حقيقته وان ما صار بالعرض ماء مثلا لا بد ان لا يكون بالذات غير الماء

فان النار مركب مما هو نار بالعرض وما هو نار بالذات فمقول النار المركب ليس
هو النار بالعرض ولا النار بالذات وذلك ظ بل انما التركيب في مجموع النار بالذات
والنار بالعرض فلا يكون حقيقة هذا المجموع هو الصورة المائية فان قلت فما معنى ما نقله
عن الشيخ قلت باظهر الخلل فيما حمل عليه فاما ان يكون مراد الشيخ ان صورة الجسم هي الجز
الذي به يتحصل الجسم به بالفعل فهو بها هو هو اي بسببها هو هو ويكون اطلاق ماهيته
عليها مجازا للمبالغة في الاستلزام كما يقال عدم العلم هو الوجود وهذا المعنى غير المعنى المعتبر
في تفسير الماهية اذ المراد هناك ما يكون الشيء به هو هو لا بعلة لا انه الشيء هو هو بسببه فان الانسان
مثلا ليس انسانا بسببه بل المراد انه انسان من غير علة كما يقال الجوهر قائم بذاته بمعنى سلب
قيامه بالغير واما ان يكون مراد الشيخ بالصورة هو الحقيقة النوعية فان ذلك احد معانيه
كما صرح به في رسالة الحدود واذا عرفت ذلك عرفت انه حمل كلام الشيخ على ما لا يرضى هو
ولا يقتضيه غيره فحمل يدني حكمه ثم ان اورد ش عليه سؤالا انه لو كان الهيولى بحسب
الصورة النارية والمائية يتقلب حقيقتها فتصير حقيقتها تارة نارا وتارة ماء لما كان مثلا
مطابقا لما ادعاه لكن ذلك مح وكيف يتصور ذلك فاجاب بان الهيولى في ذاتها مبهمة و
المبهم ما دام باقيا على ابهامه لا يكون موجودا في الخارج ما يوافق اهل الصناعة كما نقل
عنهم الشيخ ولا متعين ذاته بانه هذا او ذاك فاذا حلت فيها الصورة النارية صارت
نارا واذا حلت فيها الصورة المائية صارت ماء كما حقق في موضعه الا يرى ان الماء
الذي كان في الجرة اذا فرغ في الكيزان يحكم العقل بان الماء الذي كان في الجرة
في الكيزان لانه يحكم بان الامر المبهم الذي في الجرة ح كان في الكيزان ولولا ان صارت
الهيولى ماء وان كان ذلك بالعرض لما استقام هذا الحكم اقول قد تكلم في اول هذا المبحث
بان معان الذوات التي مشروط بوجوده ثم حكم ههنا بان المبهم ما دام باقيا على ابهامه
ولم يتعين لم يكن موجودا في الخارج فيكون تعينها بالصورة متقدما على وجودها وذلك
مناقض لما سبق من اشتراط التعين بالوجود ح يكون المشروط وهو التعين متقدما على
الشرط وهو الوجود مع ثم هذا الجواب لا يدفع السؤال لانه ادعى تبدل الحقيقة سؤالا

الوجود الهيولى بتبدل الصور فاورد ان يدل عليها ان الهيولى لم يتبدل حقيقتها فلا
يكون مطابقا لما ادعاه ومحصل جوابه ان الهيولى يصير ماء ونارا مثلا بالعرض ومن
المعلوم ان ذلك ليس تبدلا في حقيقة الهيولى فبقي السؤال بحاله ثم ان منع تقدم
علة الوجود كما سبق وذكرت انه كيف يقال وجد فصار انسانا اذ الموصوف بالوجود
اما انسان او امر آخر فان كان الاول صار المعنى وجد الانسان فصار انسانا و
ان كان الثاني صار المعنى وجد الفرس مثلا فصار انسانا فاجاب بان منع تقدم الوجود
قد عرفت جوابه كيف لا والعقل كما يحكم بداهة ان ثبوت شيء لآخر فرع لثبوته في نفس
الامر وذلك يستلزم تقدم الوجود فيها كذلك يحكم بداهة بان معاني الذوات التي فرع
لوجوده في نفس الامر فكيف لا يستلزم تقدم الوجود فيها نعم الوجود متأخر في الاعتبار
العقلي كما فصلناه والمفروض وجوده والامر العام مع قطع النظر عن الخصوص اذ
دأب القوم حين اراد تكلم موقوف تقدم احد حالي شيء على آخر انهم يفرضون امرا
عاما ويعرضون عروض هذين الحالين له فاذا ما يحكم العقل متى ما حكموا بتقدم
وذلك جار في الذاتيات ايضا فمثلا يقولون ما لم يصر الشيء جسما لا يصير حيوانا وما لم
حيوانا ما لم يصر انسانا اقول قد عرفت فيما سبق حال جوابه السابق عن منع تقدم
الوجود وما ذكره ههنا من ان العقل كما يحكم بداهة بتقدم ثبوت الشيء لآخر على ثبوته
في نفسه يحكم بتقدمه في نفس الامر على تعينه ممنوع كيف وقد حكم فيما مر بان الوجود لا ثبوت
له للماهية بناء على عدم انفكاكها عن الاتحاد بالموجود الا بحسب فرض العقل ومدار
الاستحقاق وهو الوجود بالمعنى المصدري ليس له ثبوت اصلا لانه امر يعتبره العقل ومثل
في التعين ايضا مثل ذلك فان الماهية لا تنفك عن الاتحاد بتعينها اعني خصوصيتها بحسب
نفس الامر والتعين بالمعنى المصدري لا ثبوت له في نفس الامر بل هو امر ينتزعه العقل
بل الحال هناك اظهر اذ العقل يحضر الماهية في ذهنه ويلاحظها خالية عن الاتحاد بالموجود
ولا يمكنها في شيء من المراتب خالية عن خصوصيتها اصلا ولو كان كما حسبه لكان شاني
خصوصيتها من العوارض التي يسلب عنها في حد ذاتها فكان الانسان مثلا كما انه ليس

من حيث ذاته موجودا او لا معدوما ليس من حيث ذاته انسانا ولا لا انسانا فاعرف
وبذلك يعلم ما في قوله ان المفروض وجودا من مبهم اذ لو اريد بذلك ان العقل يفرض
مثلا فرض الوجود للامر مبهم بعنوان وعرض بصدد انه نافذ فذلك مسلم ولا نسلم ان القوم يثبتون
الاحكام على مثل هذا التوهم الكاذب وما ذكره من ان الشيء ما لم يصر جسما لا يصير حيوانا انما
وقع في عباراتهم فمرادهم ان الجوهر مثلا ما لم يصر جسما لا يصير حيوانا لا ان مفهوم الشيء المبهم
ما لم يصر جسما لا يصير حيوانا كيف وبين مفهوم الشيء المبهم حاد جسما بل انما يصير الجوهر جسما
وان اراد به انهم يعممون هذا الحكم ويجعلون عنوان موضوعه الامر العام الشامل لجميع
الاجناس العالية بالنسبة الى ما هو سافل بالقياس اليه كان يقال الشيء ما لم يصر جسما
مثلا لا يصير حيوانا فهذا الحكم انما يصدق في افراد العنوان كالجوهر وغيره من المقولات
فان الكيف ما لم يصر كيفا محسوسا لا يصير فعليا او انفعاليا والكم ما لم يصر كما متصلا
لا يصير سطحا او خطا او جسما فكذلك لا يدل على مطلوبه اصلا كما لا يخفى   اذ لا معنى
للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية قيل عليه هذا غير مسلم او يلحظ هاكذا
ولا يحيط بالنا هذا التفصيل بل معناهما اوان مجملان مسميان بالفارسية بجفت
وطاق وتوضيح الكلام في هذا المقام ان مناط صدق المشتق على الشيء اتحاده معه في نفس
الامر لا قيام مبدا الاشتقاق به كالاسود والمتحرك فان غير ذلك غير لازم كما مرت
اليه الاشارة فان قام مبدا الاشتقاق به صح فيه ان يقال مثلا الاسود ما حصل فيه
السواد وان لم يقم به كالموجود والواجب والممكن ونظائرها فان مبادي هذه المشتقات
امور عقلية ينتزعها العقل منها لضرب من المقايسة فلا يصح تفسير الزوج والفرد بما حصل
فيه الزوجية والفردية واذا كان مناط صدق المشتق على شيء اتحاده معه في نفس الامر
فما لا يكون متحدا معه فيها لا يصدق المشتق عليه وان قام به مبداه فلما الذهن
لما لم يكن متحدا مع الزوج في نفس الامر لم يلزم صدق الزوج عليه وان قام به الزوجية
اقول قد اوردت عليه ان القيام اختصاص ناعت فكيف لا يلزم من قيامها به
كونه زوجا وهل هذا الا كان يقال لا يلزم من قيام السواد والبياض بالجسم كونه

السواد

٩٧

اسود وابيض فالجواب الذي ذكره غير حاسم لمادة الشبهة فاجاب عنه بقوله وفيه
بحث اذ لا نسلم ان القيام هو الاختصاص الناعت فان السرعة بتوسط الحركة قائم بالجسم
وليست وصفا له وصفات الصور قائمة بالهيولى وليست نعتا لها بل هذا معنى
الحلول عند بعضهم والجسم القائم به السواد وليس نظيرا له لذلك وانما يكون نظيرا له لو لم يكن
الجسم متحدا مع الاسود في نفس الامر كما لا يتحد الذهن مع الزوج فيهما بل نظيره الجسم القائم به
السرعة الغير المتحد مع السريع في نفس الامر ومن البين انه لا يلزم من ذلك صدق السريع
عليه اقول اندفاع هذا المنع ظاهر لان المراد من القيام هو القيام من غير واسطة كما هو المتبادر
وقيام السرعة بالجسم بالتوسط كما اعترف به فالمنع والسند مندفعان وقوله بل هذا
هذا معنى الحلول عند بعضهم انما يتجه اذ اجعل الاختصاص الناعت تفسيرا للقيام ولم
يرد التعريف بالاعم ولا يتوقف المقصود على كونه تفسيرا له بل يكفي صدقه عليه كليا ولا شك
في صدقه كليا على القيام بلا واسطة ولا شك ان التعريف بالاعم جائز عند المتقدمين كما
سبق خصوصا التعريفات اللفظية فان اكثرها من هذا القبيل كما يقال سعدان نبت
وصلواء موضعه ونحو ذلك من العرب ثم لا يذهب عليك ان مدار صدق المشتق على شيء و
اتحادهما واحد بل لا معنى للصدق عليه الا الاتحاد معه فجعل الاتحاد مناط الصدق
غير مستقيم على انه يبقى الكلام في مناط الاتحاد ولا بد في حسم مادة الشبهة من بيان الفرق
بين قيام السواد بالجسم وقيام الزوجية بالنفس ليتبين ان الاول يستلزم الاتحاد
والصدق دون الثاني   اذ لا يبعد ان يقال كون محل الزوجية ما ذكرت
في الحواشي انه يجوز ان يكون للشيء وجودان كلاهما ذهني ولكن احدهما لا يكون منشأ
للاثار والآخر يكون والوجود الخارجي في ترتب الاثار كما قرره صاحب هذا الجواب
في العلم فاطلق الوجود الخارجي ههنا واراد به ما يتناول ما يكون وجوده في ترتب
الاثار كالخارج على مقصوده ما ذكره الشارح قال المعترض وفيه بحث لانه بعيد لفظا ومعنى
للشرح اما بعده لفظا فظاهر واما بعده معنى فلانه مبني على ان يكون للشيء وجودان في الذهن
وان يكون الاحاديات فقط مباديا للوازمها في الوجود الذهني بان يكون المبادي المذكورة

في مظاهر

امورا حاصلة فيها بالفعل وايدا علمها منا كل لا انها يكون امورا عقلية ينتزعها العقل منها كما سبق وان يكون لوازمها للماهية بحسب الوجود الذهني هو بمنزلة الوجود الخارجي لا بحسب الوجود الذهني وان كان للماهية وجود ذهني حقيقي ولا يثبت شي منها بطل الطان الواقع خلاف كل واحد منها اقول اصل هذا السوال معارضة او نقض اجمالي والجواب عنها منع لمقدماتها فلا يجري المنع في مقابلته وان استمر عادة المعترض بمثل ذلك ثم بعده لعظائم فان القوم قد يطلقون الخارج بمثل المعنى كما ذكروا ان الكيفية الثابتة في الخارج للنسبة الخبرية تسمى مادة والحاصلة منها في الذهن جهة وذكروا ان للعدد وجودا في الاعيان ووجودا في الاذهان ارادوا به وجوده في الموصوفات به بهذا وكذا بعده معنى وانا يظهر ذلك بتمهيد مقدمة هي ان الزوجية ينتزعها العقل من الاعداد التي هي زوج كالاربعة مثلا والزوجية الحاصلة في الذهن لها وجود في الذهن للنفس بمعنى انها صورة علمية قائمة بها ولها وجود ذهني ايضا للاربعة بمعنى انها منتزع منها وينسبها العقل اليها ومنشا الاتصاف هو الثاني دون الاول بل الاول منشا الاتصاف بالعلم بالزوجية دون الزوجية والسر في ذلك ان علاقة الزوجية بالنفس وقيامها بها انما هي باعتبار خصوص وجودها الذهني ومن بذلك الاعتبار ظلم فيتصف النفس بالعلم بالزوجية لا بها وعلاقة الزوجية بالاربعة ذاتها مع قطع النظر عن خصوص الوجود الذهني حتى لو كانت موجودة في الخارج لكانت الاربعة متصفة بها ايضا فللزوجية الحاصلة في الذهن علاقة القيام بالنفس بحسب وجودها الذهني وعلاقة بالاربعة باعتبار كونها صحيح الانتزاع منها كساير الاوصاف التي يدركها العقل من الموصوفات بها غاية الامر ان بعض تلك الاوصاف موجودة في الخارج كالحرارة والبرودة وبعضها غير موجودة فيه وقد سبق ان جميع المعلومات موجودة في نفس الامر فالزوجية ايضا موجودة في نفس الامر واذ ليس في الخارج فهو الذهن وهي بحسب ذلك الوجود منسوب الى الاربعة بالقيام به فالاربعة متصفة بها سواء وجدت في الخارج او في الذهن فان لوازم الماهية لا تنفك عنها في الوجودين بمعنى انها حيث وجدت كانت متصفة بها لا بمعنى انها

حيث و

حيث وجدت يوجد الماهية الماهية بمعنى كما تقرر في موضعه فلا يلزم ان يكون مبادئها امورا حاصلة فيها بالفعل بحسب الخارج بل بحسب نفس الامر وذلك لا ينافي كونها امورا عقلية ينتزعها العقل عنها فانها محل الانتزاع وبعده موضع موجود في نفس الامر كما علمت مما سبق وظهر ان منشا الاتصاف هو الوجود في نفس الامر فيما ينتزع عنه سواء كان في الخارج او في الذهن لا الوجود في الذهن بمعنى قيامه به ولا تعلق لهذا الكلام بضعف وجود الماهية وقوته كما توهمه المعترض على ما لا يخفى على من له ادنى بصيرة ثم لا يذهب عليك ان الثابت بالدليل هو ان الماهيات لها وجود سوى الوجود الخارجي سواء كان ذلك الوجود في الاذهان البشرية او النفوس الفلكية او غيرها او في غير الاذهان فان الدليل لا يدل على خصوصية منها وانما سموا ذلك الوجود الذهني بناء على الظاهر كما ذكره الاستاد قدس سره وبذلك يندفع الاستبعاد الذي عرض المعاصرين ولسائل هنا كلام في تحقيق نفس الامر في موضع يليق به ان شاء الله تعالى قال بعض الافاضل بتخصيص الجواب منع المقدمة القائلة بان معنى الاتصاف بصفة قيام ماهيتها بمحلها مطلقا سواء كانت الصفة موجودة بوجود ظلي او لا ومن كون القيام بحسب الوجود الظلي مقتضيا ومشترطا بكون المحل متصفا بذلك القائم ولا شك ان هذا المنع حاسم لمادة الشبهة سواء تشبث الخصم بلوازم الماهيات او بصفات المعدومات ودعوى ان المقتضي الاتصاف هذا الوجود الخارجي كما في الموجودات التي يكون عوارض الوجود او نفس الصفة بدون اعتبار مطلق الوجود كما في المعدومات ولوازم الماهية ليس مما يلزم في الجواب عن مادة الاشكال بقا النوض لكون المقتضي للاتصاف هو الوجود العيني لا يراد بهم الموجودات في موارد الشبهة حيث قالوا يلزم ان يكون الذهن حارا او باردا الا ان هذا الجواب ذكره لظهور ان المورد ذلك المنع فلا يرد ما زعمه البعض من ان الجواب ليس حاسما لمادة الاشكال مطلقا واعترض عليه بانه ايضا بعيد لفظا ومعنى اما لفظا فظاهر واما معنى فلان المستقل باثر معنى تام المقتضي وادعى ان ليس المراد بهذا المعنى وهو ما حصل فيه الامتناع وان لم يسلم ان معناه

ثم يورد المنع ان كان قابلا له ولا يكفي ان يقول يجوز ان يكون لهذا اللفظ معنى آخر و
يبني منعه على هذا الجواز كما لا يقول لا نسلم ان الانسان كاتب لجواز ان يكون للكاتب معنى
آخر سوى ما له الكتابة اقول لا يبعد تجنب اللفظ اذ قد صرح المجيب بمنع ان معناه ما حصل
فيه الحدث وهو المدار في الجواب كما ذكره هذا القايل وتعيين المعنى بانه ما حصل فيه
الحدث سند للمنع فابطاله لا يجدي ولا يبعد تجنب المعنى ايضا لما عرفت مدار الجواب منع
كون معنى المشتق ما ذكره المستدل كما هو مصرح به في الجواب وليس عليه ان يبين ان معناه
ماذا اذ ليس معنى المنع الا طلب الدليل ولا يجب عليه ابراز احتمال الخلاف والتشنيع بمنع
كون الانسان كاتبا غير مسلم فان المنع في هذه الصورة مكابرة بخلاف ما نحن فيه وبالجملة
مطالبة المانع ببيان المعنى خلاف اداب المناظرة لكن المعترض لا يتقيد بالاداب
لشغفه بالاعتراض على كل سوال وجواب فلا يدفع ما ذكره المعترض فهم ما اشار اليه
القايل من ان المعنى في المعدومات ولوازم الماهية نفس الصفة بدون اعتبار
مطلق الوجود لا يوافق التحقيق فان نفس الصفة بدون اعتبار مطلق الوجود لا يثبت
لشي اصلا ضرورة ان المعدوم المطلق لا ينتسب الى شي اصلا فثبوت الصفة للشي يقتضي
ثبوت تلك الصفة في نفسها مطلقا واما ثبوتها في ظرف الاتصاف حتى انه ان كان الاتصاف
خارجيا كانت الصفة موجودة في الخارج كما في ثبوت الموصوف فغير لازم لما سبق ويجي
ايضا وثانيهما موجود في الخارج او ورد عليه في الحواشي ان وجود الاول الثاني
في الخارج هم نعم اتصاف النفس به في الخارج مسلم ولا يلزم وجوده فيه كما مر واعترض
عليه بانه لو كان النفس في الخارج متصفة بالامر المعدوم فيه لزم النسبة في الخارج بدون
طرفيها فيه وهو ممتنع اذ النسبة حيث يكون فرع طرفيها محال كما مر وقد عرفت ان
ثبوت شي لاخر كما انه فرع للمثبت له كذلك فرع ومنشاء الشاهب الاشتباه انه يصدق
عليها انها حالة في الخارج بحسب القابل ان مناط ذلك قيام العلم بها واتصافها فيه
ولما لم يكن للعلم وجود خارجي حكم بان الاتصاف في الخارج بدون الصفة فيه وليس
كذلك لما مر آنفا من ان مناط صدق المشتق على شي اتحادهما في نفس الامر لا قيام مبدا

الاشتقاق

الاشتقاق به فمناط صدق العالم على النفس اتحادهما فيه لا قيام العلم بها فيه اقول
ان اراد انه يلزم وجود النسبة في الخارج بدون وجود طرفيها فيه فالملازمة ممنوعة
فان النسبة ليست موجودة في الخارج وانما ينسب النسبة الى الخارج لمعنى اتصاف
الموصوف بها بحسب وجوده فيه كما سبق لا بمعنى ان النسبة موجودة فيه وان اراد انه
يلزم تحقق النسبة الخارجية بالمعنى المذكور بحسب نفس الامر بدون وجود الصفة في الخارج
فبطلان التالي هم بل هو اول المسئلة وقوله النسبة حيث يكون فرع طرفيها محال القايل
على تحقق النسبة في الخارج فرع لتحقق الطرفين وليست النسبة متحققة في الخارج
كما مر ووجه الغلط من كلامه حيث قال لزم النسبة في الخارج بدون طرفيها عدم ... ال
علمية بان النسبة حيث يكون فرع طرفيها محال كما لا يخفى على من له ادنى فطانة وما ذكر
من ان مناط صدق المشتق هو الاتحاد قد عرفت انه ليس مناط الصدق بل هو مآل معناه
فيشكل ان الموجود اه ذكرت في الحواشي لم لا يجوز ان يكون عدهم اياه كيفا على
سبيل المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية نظير ذلك ان المحققين كما نص
على ان العدد امر اعتباري مع تقسيمهم الكم الى المتصل والمنفصل فعدهم لا ... في محله
واعترض عليه بان القوم بعد ما اختلفوا في ان العلم من اي مقولة افطار بعضهم انه من
مقولة الكيف وهم المحققون وبعض الى انه من مقولة الانفعال وبعض الى انه من مقولة
الاضافة واذا اورد عليهم في اضافاته كيف ان العلم بالجوهر جوهر اجاب انه جوهر
باعتبار وكيف باعتبار اخر كما يجي فكيف يصح ان يقال عدهم اياه كيفا على سبيل المسامحة
واما ما اورده من السطر فمبني على ما توهم بعضهم من ان المقولات العشر مخصوصة بالامور
العينية وليس كذلك اقول القايلون بانه كيف حقيقة هم القايلون بالشبح والمثال فانه
على هذا التقدير كيف قايم بالنفس حقيقة كساير الكيفيات النفسانية واما المحققون
القايلون بحصول الماهيات بانفسها في الذهن فان اطلقوا الكيف عليه يحتمل
ان يكون على وجه المسامحة كما مر نظيره وهذا التنظير على ما ذهب اليه المتاخرون وسهم
الشريف فهو مسلم عندهم وله نظاير كثيرة في مواضع متعددة من كلامهم وما نقله من انهم

ذكروا ذلك في جواب الايراد المذكور حتى لايجوز حمله على المسامحة والتشبيه نعم سلم
وان فرض صدوره عن احد فلا نسلمه ولا نعلم القايل به وكيف يدعى ان القوم ذكروا
هذا الكلام في جواب الايراد المذكور مع ان الشيخ نص التغاير اورد انه يلزم بنا على
التحقيق ان يكون العلم بالجوهر جوهرا فلا يكون كيفا ولم يجب عنه بجواب اصلا ثم
ماذكره المعترض مبني على ما قرره عنده من الموجود في الذهن مغاير الموجود في الخارج في
الجنس العالي وذلك غير مسلم كما مر وكيف نعول من ذهب الى ان العلم هو نفس
الماهية الحاصلة في العلم بان العلم مقولة الكيف حقيقة فان ذلك نظير ان يقال زيد حاصل
في الدار حقيقة ولكنه ليس زيدا حقيقة وهو كلام متناقض لايصلح لتحصيل الشوق فكيف
للتحقيق الحكمي وعلى تحقيقنا ما ١٢١ اه قلت في الحواشي هذا القايم بالذهن ان كان
مغايرا للامر المعلوم بالماهية كما يدل عليه ظاهر كلامه فهو بعينه القول بالشبح والمثال و
متحد معه فهو فهاهنا الاشكال الاول وهو لزوم اتصاف الذهن بما علم اسعاوه
عنه قطعا والاشكال الثاني ايضا ضروره ان ماهو متحد مع الجوهر في الماهية لا يكون كيفا
بالحقيقة فان قيل القايل بالشبح لا يقول بحصول الماهية نفسها في الذهن الا على
طريق المجاز ونحن نقول به حقيقة كما هو مقتضى البرهان فافترقا قلنا فلا بد من اثبات
وجود امر آخر مغاير بالماهية للامر المعلوم دون فرط العناد فاما الامر الا وجود الماهية
المعلوم في الذهن مكتنفة بالعوارض الذهنية ثم العقل يلحظها من حيث هي بدون تلك
العوارض واعترض عليه بانه لا نم ان القايم بالذهن ان كان مغايرا للامر المعلوم
بالماهية كان ذلك بعينه قولا بالشبح فان حصول ماهية الشي في الذهن اعم من ان تبقى
فيه على ما كان او ينقلب فيه ماهية اخرى حتى كان شي واحد بحيث اذا وجد في الخارج
كان ماهية واذا وجد في الذهن صار ماهية اخرى وقد عرفت جواز ذلك لعدم الموجود
به على الماهية في نفس الامر بخلاف الشبح فانه ليس كذلك الشي بل مثاله ولو فرض وجود
ذلك الشي في الذهن لم يكن الشبح ولو فرض وجود الشبح في الخارج لم يكن عينه فافترقا
ويعلم من هذا ان الامر الحاصل في الذهن المغاير بالماهية للمعلوم هو نفس هذا المعلوم

فانه

فانه في الخارج ماهية وفي الذهن ماهية اخرى فلا يحتاج الى اثبات وجود امر آخر
مغاير للمعلوم في الذهن كما توهم اقول لايخفى على من له ادنى بصيرة ان ماذكره سفسطة
ظاهرة اذ انقلاب الماهية غير معقول بل المعقول من الانقلاب ان ينخلع المادة
من صورة الى اخرى والموضوع من صفة الى صفة اخرى وذلك انما يتصور اذا كان امر
يقبل الصفة الزايلة والصفة الحادثة كالهيولى العنصرية التي تقبل الصور المائية
والهوائية اخرى او الجسم الواحد يقبل تارة السواد وتارة يقبل البياض وذلك
يستلزم ان يكون الحادث والزايل متواردين على محل واحد هيولى كان ذلك المحل
او موضوعا وليس للكل امر يوجد في الذهن محل او موضوع كيف ومن المعلومات
ما ليس له محل اصلا الا الذهن باعتبار حصوله فيه ومعلوم ان الذهن لاينقلب من الصور
الذهنية التي هي اعراض كيفية بالحقيقة الى الغير الخارجي الذي هو الجوهر وليس للامر الذهني
والامر الخارجي محل مشترك ينقلب من احدهما الى الآخر فيستحيل الانقلاب الذي توهمه
ولست شعري ما الامر الواحد الذي زعم انه بحيث اذا وجد في الخارج كان ماهية واذا
وجد في الذهن كان ماهية اخرى وكيف يحفظ الوحدة مع تعدد الوجود والماهية لعدم
الموجود به غير معين ولا مبين كما علمت وعلى فرض التسليم لا يوجب جواز الانقلاب اذ
العوارض متقدمة كانت او متاخرة لايتغير حقيقة الموضوع فانها انما هي لتلك
الحقيقة فلا بد من بقائها مع على فرض الانقلاب يكون الحاصل في الذهن مغايرا
الماهية للحاصل في الخارج وهو خلاف مقتضى الدليل الدال على الوجود الذهني و
ما ذكره من ان حصول الماهية في الذهن اعم من ان تبقى فيه على ما كان او ينقلب فيه الى
ماهية اخرى قبيل ان يقال حصول زيد في الدار اعم من ان تبقى على ما كان فيه او
ينقلب فيه الى غير ذلك زيد كعمرو ومثال من العين انه اذا لم يكن بين الاولين امر مشترك
يبقى مع الانقلاب كالمادة او الجنس فالكلام بصدق ان امثال شيا واحدا يكون تارة هذا
الامر واخرى امرا آخر والنوبة السليمة يكفي بنوره هذا البحث وانت تعلم ان القايل بالشبح
لا يمنع ان يكون وجود الامر الخارجي في الذهن لايكون الا بحصول شبحه فيه وان الشبح لو وجد في

الخارج يكون عند الامر الخارجي بل هو قابل له لكن وانه على ما ذهب اليه المعترض هو
ان يقال لو فرض وجود هذا الكيف النفساني في الخارج عن الجوهر لكان كيفا نفسانيا هو
مثال الجوهر ولو فرض وجود الجوهر الخارجي في الذهن لم يكن كيفا نفسانيا بل جوهرا قايما
للنفس بل انا نقول ان الكيف النفساني القايم بالنفس موجود في الخارج كساير الكيفيات
النفسانية فان اراد انه على تقدير الوجود الخارجي عن الجوهر والانصاف انه لو وجد في
الخارج لكان عينه فانه حال قيامه بالنفس موجود في الخارج وليس جوهرا وان اراد انه
على تقدير وجوده خارج النفس اي قايما بذاته جوهر فكذلك لانه على هذا التقدير يكون كيفا
نفسانيا غير قايم بالنفس فلا يكون جوهرا الكيف و الكيف النفساني القايم بغير النفس ممتنع
الوجود والجوهر من اقسام ممكن الوجود وان اراد انه على تقدير وجوده خارج النفس
وانقلاب حقيقته الى حقيقة الجوهر يكون جوهرا فذلك على تقدير صدقه هادم للشيخ ايضا
ثم دليل الوجود الذهني انما يدل على وجود نفس الماهية في الذهن لا على وجود ما هو
عينها على تقدير امر غير واقع ووجود الكيف النفساني خارج النفس مستحيل وقد علم
مما بيناه حال قوله ان الامر الحاصل في الذهن المغاير للمعلوم هو نفس هذا المعلوم بل
هذا الكلام بنفسه يخرج نفسه وقد بسطنا الكلام في ذلك فيما علقناه على ما حشى به المعترض حاشية
المطالع ثم من العجب ان الشيخ ليس قايلا بما افترعه من تبدل الماهية باختلاف انحاء
الوجود فلا يقال ما ذكره من جانبه فيتم الكلام عليه والعجب من ذلك كله انه ذكر في الحاشية
السابقة لهذه الحاشية ان هذا بالحقيقة جمع بين حصول الماهية وسنخها وهذا ما لا الاهات
ثم قال لا يقال قول المصنف والموجود في الذهن انما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم
يدل دلالة ظاهرة على ان الامر العيني وصورته يختلفان بالماهية اذ لو اتفقا فيها لما
جاز اختلافهما في اللوازم لانا نقول ان كان المراد باللوازم لوازم الماهية
دل الكلام على اختلاف ماهيتهما لكن ذلك غير لازم لاحتمال ان يكون المراد لوازم
الوجود اقول بل هذه العبارة يدل دلالة ظاهرة على اتحادهما في الماهية اذ لو اختلفا
بالماهية لم يناسب ان يقال انهما يختلفان في كثير من اللوازم بل كان الظاهر ان يقال

انهما

انهما يختلفان في الماهية او لا يلايم ان يقال على هذا التقدير في جواب من يقول
انه يلزم ان يكون الذهن حارا او باردا مثلا ان الموجود في الذهن يخالف في كثير
من اللوازم للموجود في الخارج بل الجواب ح ان الموجود في الذهن ليس هو
الحرارة والبرودة بل سنخهما فالظاهر من سوق كلامه اتحادهما بالماهية وانه اراد
بكثير من اللوازم لوازم الوجود احترازا من لوازم فانهما غير مختلفين فيها وعلى
هذا التحقيق بقوله اه فقيل هذا بالحقيقة جمع بين حصول نفس الماهية وسنخها
معا في الذهن دون اثبات فرط الفساد بل الظاهر من كلام القوم ان الماهية
التي في الاذهان لم يصدر عنها الاثار وتكون مطابقة لما يصدر عنها تارة اطلقوا
عليها الشبح والمثال لا ان هناك مذهبين فالاول ان يقال في دفع الاشكال ان
للماهية وجودين خارجيا وهي بحسب هذا الوجود من مقولة ما في الخارج من المقولات
وذهنيا وهي بحسب هذا كيفية نفسانية لا غير ولهذا قال النحرير المدقق كمال الدين
البحراني العلم باعتبار كيفية وباعتبار من مقولة المعلوم وقد اشار الشيخ الى ذلك
في الهيات الشفاء حيث قال بعد ان حقق ان الصورة الحاصلة في العقل من
الجوهر جوهر فان قيل قد جعلتم ماهية الجوهر انما تارة يكون عرضا وتارة
جوهرا وقد منعتم هذا فنقول انا منعنا ان يكون ماهية شي توجد في الاعيان مرة
جوهرا ومرة عرضا حتى يكون في الاعيان يحتاج الى موضوع ما وفيها لا يحتاج الى
الى موضوع البتة ولم نمنع ان يكون معقول تلك الماهية عرضا ان يكون موجودا
في النفس لا كجزء منها اذا عرف هذا فنقول مفهوم الحيوان مثلا موجود في الخارج
وفي الذهن وهو علم ومعلوم بالذات وعرض من الكيفيات النفسانية بحسب
وجود الذهن ومعلوم بالعرض وجوهر بحسب الوجود الخارجي وحين اذا ادرك
مع الغواشي الغريبة المؤثرة فيه وكل اذا ادرك بدونها ولا محذور في شي من ذلك
فان قلت ما يدرك ان صور جميع المقولات بحسب الوجود الذهني من مقولة
الكيف قلت انما ذهبوا الى هذا في تعريف الكيف دون تعريف غيره من المقولات اذ

يصدق على كل واحد منها من حيث انها قايمة بالذهن بهيئة قارة لا يوجب
مقدورها تصورش أو خارج عنها وعن حاملها ولا يقتضي قسمة حاملها ولا نسبة
في اجزائه وتعريف الكيفية بهذا ماخوذ من كلام بهمنيار واقول قد ذكر سابقا كون
القايم بالذهن سيما كما تم ذكره هنا انه صحح من الشيخ وحصول الماهية في الذهن
محقق ان يقرب فيه المثل السائر الشعرة تؤكل دم بدم ثم من البين انه على تقدير
ان يكون الموجود في الذهن مغايرا للموجود الخارجي في الجنس العالي يكون مباينا
له بالماهية فلا يصح ان للشيء وجودين ودليل الوجود الذهني انما يدل على وجود
الاشياء بانفسها في الذهن لا وجود امر يغايرها في الماهية وله نسبة مخصوصة
اليه وبالجملة ما ذكره هذا القائل الاول بالشبح والمثال فان القايم بالذهن عنده
كيف فكيف يتحد مع الجوهر في الماهية غاية ما في الباب انه حكاية وهو بعينه
مذهب القائلين بالشبح وما نقله عن الجرجاني على تقدير صحة النقل مدخول وكيف
يختلف ذاتيات الشيء باختلاف الاعتبار فان ما ثبت للشيء وسلب باعتبار لا يكونا
ذاتيا له بديهة والمخالف مكابر وقد كرر الشيخ التصريح بذلك وقال في فصل
تحقيق الاتصاف ان الشيء الواحد لا يكون من مقولتين الا ان يكون احدهما
بالعرض ثم ليس فيما نقله عن الشيخ اشارة الى ما توهم اصلا اذ لا منافاة بين
الجوهر والعرض بحسب ما فهم من الشيخ فلا اشكال في كون الشيء جوهرا كما تنبيه الشيخ
انما الاشكال في كون الشيء جوهرا وكيفا او من مقولة اخرى لان المقولات
اجناس عالية متباينة بالذات عندهم واعترض عليه بان مبنى ذلك على
حسبان ان سلب الوحدة مطلقا ويلزم اختلاف في الماهية نفاه وليس كذلك
اذ للوحدة انحاء شتى وكثيرا ما قد يعرض للامور المختلفة بالماهية كما لا يخفى
على من تذكرها فاذا عرض نحو من انحاء الوحدة للامر العيني ولما حصل منه في
الذهن صح ان الشيء واحد وجودين ولا ينافي ذلك اختلاف ماهيتهما ولو كان
ما حصل من الاعيان في الاذهان موافقا لها في تمام الماهية لكان ذاتيا له حاصله

له مماثل

له مماثلة فاذن يكون صورة الانسان في الذهن جسما ناميا حساسا متحركا
بالارادة ناطقا وصورة مثل الشمس في الخيال فلكا ذا شمس مركزه مركز العالم
وعلى هذا القياس وفساده وذلك اجلى من ان يخفى على من له ادنى مسكة وعلى تقدير
الخارج بماهيتها لا يكون الشيء واحدا وجودان ضرورة ان الامر العيني وصورته
الذهنية اثنان بحاله الامر على هذا التقدير ان يكون من نوع واحد ولا يكون
وجود واحد فردين من نوع في محل وجود فرد اخر منه كما لا يخفى واما برهان الوجود
الذهني فانما يدل على ان ما ليس له وجود في الاعيان ويصدق عليه الحكم الثبوتي
له نحو اخر من الوجود ولا يدل اصلا على الصورة الذهنية التي هو العلم مطلقا
متحدان بالماهية ولم ينقل عنهم ذلك بل ذهب بعضهم الى ان الصورة الذهنية التي
هو العلم مطلقا من مقولة الكيف وبعض اخر الى انها من مقولة الانفعال او الاضافة
ولم ينقل عن احد انها من مقولة المعلوم واما ان يكون ذلك قول بالشبح والمثال
فليس كذلك كما حققناه فيما سبق فلا نعيده واراد المحقق الجرجاني بالاعتبارين وجودين
الى هو يجيب كل وجود من مقول كما حققناه وكلام الشيخ ايضا يدل على هذا ولانه
ظاهره واما الجزم بعدم منافاة الجوهر والعرض والمراد الاشكال في كونه كيفا في
الغرايب لظهور ان مباينة الكيف مع الجوهر بواسطة اعتبار العرض في تعريفه
فان الجوهر لا يقتضي القسمة لانها من خواص الكم ولا النسبة لانها من خواص الاعراض
النسبية فلو كان عرضا لصدق عليه انه عرض لا يقتضي القسمة ولا النسبة فكيف لا
يكون كيفا اقول ما توهم من ان مبنى ذلك على هذا الحسبان مبني على عدم الملاحظة
الصادق او منقض دليل الموجود الذهني ليس بالاتحاد مع ما له نحو اتحاد للموجود
العيني فوجوده في الذهن اذ يصدق على الشبح والمثال ان له نحو من انحاء الاتحاد
مع الموجود الخارجي وكيف يتوهم ذلك مع ان الاتحاد المطلق الامر العيني حاصل
بين جميع الاشياء فلو كان مقتضى الدليل ذلك لكان وجود شيء من الاشياء في
الذهن وجودا لجميع الاشياء فيه بل مقتضى الدليل المذكور اتحاد الامر الذهني مع

الاو الخارجي في الماهية وفي الهوية ان كان المدرك شخصا على ما مر تفصيله و
من البين انه لا يتحقق بهذا الاتحاد مع اختلاف الجنس العالي فتطرف دون قوله فاذا
عرض نحو من انحاء الوحدة للوجود الذهني والموجود العيني صح ان الشي واحد وجود
فان ذلك انما يصح لو كان مقتضى الدليل مطلق الاتحاد وليس كذلك كما لا يخفى وكذا
قوله فاذن تكون صورة الانسان في الذهن حيوانا ناطقا اه على تقدير كون الانسان
متصورا بالكنه وكون كنه الانسان ذلك لا محالة يكون كذلك في تخلف الاثار المتفارقة
عنها الا انها اثار الوجود الخارجي لا يقدح فيه واما قوله وصورة تمثل الشمس في الخيال
فلكا ذا شمس مركزه مركز العالم وزيادة عليه في الطنبور فان كونه ذا شمس وكونه مركزه
مركز العالم عرضيان للفلك المذكور يعرضانه في الخارج فلا يلزم العارضة في الخيال
بهما بل ان اريد بكونه ذا شمس كونه ذا شمس خارجية وان اراد كونه ذا شمس
خيالية وكون مركزه مركز العالم في الخيال وكان الصورة الخيالية صورة الفلك
مع الشمس والعالم بحيث يتحد مركز العالم فلا نم ان ما في الخيال ليس كذلك وكذا
قوله وعلى تقدير اتحادهما لا يكون لا يكون للشي واحد وجودان اذ من المعلوم انه
على هذا التقدير يكون الماهية واحدة او هوية واحدة وجودان اذ تعدد الوجود
الغواشي التابعة له لا ينافي وحدة الماهية والهوية بعد التجريد كما مر وقوله
غاية الامر ان يكونا من نوع واحد ولا يكون وجود احد فردي نوع في محل وجود
فرد اخر منه فيه كما لا يخفى لطبيعته لانه اذا لم يكن وجود احدى فردي النوع الواحد
في محل وجود الفرد الاخر منه فيه فبالاولى ان لا يكون وجود فرد من جنس
في محل وجود فرد اخر من جنس اخر منه لا سيما الجنس العالي كما لا يخفى وكذا قوله واما
برهان الوجود الذهني اه اما اولا فلان ذلك الدليل لا يختص بالمعدوم الخارجي كما
توهم من ظاهر عبارة القوم في سوق الدليل فالحوادث الموجودة في الخارج معلومة
لله تعالى ازلا وابدا فلا بد لها من وجود كذلك وذلك ليس في الخارج فهو في الذهن ومن
البين انه لو لم يتحد الموجود في الخارج والموجود في الذهن حقيقة لم يصدق ذلك

الحكم

الحكم الايجابي المقتضي للوجود الدائم على تلك الحوادث اذ صدق الموجبة يقتضي
وجود نفس الموضوع لا وجود امر يكون له اتحاد معه باي وجه كان وكذا قوله ولم ينقل
عنهم فان كتب المحصلين لا سيما الاستاد قدس سره مشحونة بذلك وكذا قوله ولم ينقل
عن احد انها من مقولة المعلوم فان ذلك مقتضى النظر والدليل وقد اشار اليه الشيخ
في الكليات الشفاء بقوله ان العلم فيه شبهة وذلك ان القائل ان يقول ان العلم
هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر واعراض فان كانت
صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف يكون اعراضا فان الجوهر لذاته جوهر فماهيته
لا يكون في موضوع البتة وماهيته محفوظة سواء نسب الى ادراك العقل او نسب
الى الوجود الخارجي فنقول ان ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان
لا في موضوع اي ان هذه الماهية هي معقولة امر وجوده في الاعيان ان يكون لا
في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر
اي ليس حد الجوهر انه في العقل لا في موضوع بل حده انه سواء كان في العقل او
لم يكن فان وجوده في الاعيان لا في موضوع هذا وقال في التعليقات ان
العلم فيه شبهة وهي ان العلم بكل مقول يجب ان يكون من تلك المقولة ولم يذكر له
جوابا ومن هاهنا قد الشيخ على ما ذكره العلامة في شرح الكليات ان يعبر بمختاره بقوله
يشبه ان يكون كذا ونظائره مداراة مع الشركاء على ما اشار اليه في اول الشفاء ويشبه
ان يكون مراده بالشبهة في هذا المقام هذا المعنى وقد عبر عنه بلفظ الشبهة مراعاة للاحتياط
والادب بل القول بحصول الماهيات انفسها في الذهن صريح في كتب ذلك وليت شعري
من الذي ذهب الى ما تخيله من ان الوجود يغير الماهية وان الموجود في الذهن مغاير
الموجود في الخارج في الجنس العالي ومع ذلك فالموجود في الخارج حاصل فيه وكذا قوله
واما ان ذلك قول بالشبح والمثال فليس كذلك لما حققناه فيما سبق لما حققناه فيما
سبق وكذا قوله واراد المحقق التجوز ان بالاعتبارين وجودين فانه رجم بالغيب اذ يجوز
ان يكون مراده بالاعتبار اعتبار الحقيقة واعتبار التشبيه بل هو الظاهر لانه لا ارتياب احد

في ان الشيء الواحد لا يكون من مقولتين حقيقة كما نقلناه عن الشيخ فسقط ما توهم
من دلالة كلام الشيخ عليه فان قلت فما تصنع بصدق تعريف الكيف على الصورة
الذهنية مطلق قلت يحتمل ان المراد بالعرض المأخوذ في التعريف ما هو عرض باعتبار
الوجود الخارجي وح فجعلها كيفا على سبيل التشبيه كما هو طريقة المتأخرين ويحتمل ان
يكون العرض المذكور اعم ولكن يكون الحكم بتباين المقولات مخصوصا بالمقولات
المندرجة تحت ما هو عرض باعتبار الوجود الخارجي فيكون الصورة الذهنية كيفا بهذا
المعنى حقيقة ولا ينافي ذلك كونه جوهرا او من مقولة اخرى اذ على هذا الاحتمال لا يتباين
معنى الكيف باعتبار الوجود الذهني والمقولات المندرجة تحت ما هو عرض باعتبار
الوجود الخارجي فلا يكون الوجود معتبرا للماهية ولا يكون الامر الذهني مغاير الا مر الخارجي
بحسب الماهية ولا يكون للشيء ماهيتان كما توهم والاحتمال الاول اظهر واقرب
الى طريق المتأخرين كما لا يخفى فلذلك اقتصرنا عليه في اصل الحواشي وانما وجه المصير
الى احدهما من الوجهين جمعا بين الادلة وتوفيقا بين كلمات القوم واما قوله
واما الجزم بعدم المنافاة بين الجوهر والعرض اه في الغرايب لظهور ان منافاة الكيف
مع الجوهر ليس بواسطة اعتبار العرض في تعريفه فان العرض لا ينافي الجوهر على ما يحقق
مرارا بل بواسطة ان المقولات متباينة بالضرورة كما صرح به محققو الاشكال
كونه جوهرا وكيفا لا كونه جوهرا وعرضا اذ لا منافاة بين الجوهر والعرض على ما ذكر
ثم لا يخفى ان الجوهر جوهر سواء وجد في الذهن او في الخارج فقياس كون الصور الذهنية
كيفا وجوهرا معا ذلك يقتضي ان يكون الماهية في الذهن جوهرا وكيفا حقيقة لا انها يكون
في الذهن كيفا لا جوهرا وفي الخارج جوهرا لا كيفا كما ذهب اليه المعترض وانما كان مخالفا
لكلامه لو كان الجوهر في الذهن عرضا لا جوهرا وليس كذلك فانه حال وجوده في الذهن
جوهر كما اعترف به فليس على منوال ما توهمه فتشبث واشتباهه بعدم التمييز بين كون
الجوهر بحسب الوجود الخارجي وبين كونه حال الوجود الخارجي فان الثاني لا يصدق
الثاني ليس عليه ما ذهب اليه الا الاول   وجود الماهية عبارة عن حصولها في

الاعيان فقيل هذا التفسير لا يلايم متن الكتاب لان الوجود المبحوث عنه فيه هو الوجود
المطلق المنقسم الى الذهني والخارجي فلا يصح ان يفسر بحصول الماهية في الاعيان ولذلك
اطلق المحشي الحصول وقال بل الحصول وذكر قوله في العين اولا لانه بصدد ابطال
المذهب السخيف وبمنوال الوجود ما يحصل به الماهية العين ولعل صاحبه لم يقل بالوجود
الذهني فلذلك اخذ العين في تفسيره فالاولى ان يترك قول الشارح في العين ليوافق
متن الكتاب اقول كما يحتمل ان يكون صاحبه ممن لا يقول بالوجود الذهني يحتمل ان
يكون ممن هو قايل بالوجود الذهني لكن يقول بان الوجود الخارجي موجود بنفسه في الخارج
والماهية موجودة فيه بالوجود ولا يقول بمثل ذلك في الوجود الذهني لظهور ان وجود
الماهية في الذهن لا يستلزم وجود وجوده فيه او قد يعقل الماهية عند تعقل وجودها كما
ذهب اليه بعض المتأخرين ويلوح من المعتبر لابي البركات وح فالاولى التقييد كما فعله
الشارح ولعل الامام في الحصول في عبارة المحشي اشارة الى الوجود الخارجي وبالجملة الجزم
بان الاولى ترك التفسير محل المنع   اقول فيه بحث اه في الحاشية لما جوزوا ان الحركة
يستلزم ان يكون للمتحرك في كل ان من فرد من المقولة التي فيها الحركة لا يكون له قبل
ولا بعد فلا محالة يكون تلك الافراد موجودة بالقوة كما صرح به الفارابي وغيره الا بالفعل
والا لزم تعاقب الآنات وكون الامور الغير المتناهية المترتبة الموجودة محصورة بين
حاصرين فلو وقع الحركة في الوجود لزم كون وجوده بالقوة فلا يكون المتحرك باقيا بالفعل
ومثل هذا يظهر انه لا يمكن الاشتداد الحركة في الصورة واما جواز تبدل الوجود على نحو تبدل
الصورة اعني دفعة لا على سبيل التدريج فليس الكلام فيه في نفيه بل المط هنا نفي الحركة
فيه كما صرح به الشارح فلا يرد ما اورد عليه فان قلت يلزم مما ذكر ان لا يكون للمتحرك
الا مكان حقيقي بالفعل ولا للمتحرك الكمي بالفعل وهو باطل بالضرورة قلت انما يتصور
المتحرك حال الحركة بالتوسط بين تلك الافراد وذلك التوسط حالة بين حواف القوة
وبحضوره الفعل والقول الضروري هو ان الجسم لا يخرج عن تلك الاعراض والتوسط
فيها واما انه لا يخرج عن افرادها بالفعل فليس ضروريا ولا هو مما يقابل البرهان دبار فضل فلاح

ثم نقلنا نص الشيخ في الشفاء على ذلك وهذا هو المعترض وقال فيه بحث اما اولا فلانه
ان اراد ان تلك الافراد الآنية مثلا بالقوة قبل انها فيالها المتحرك وتلبس بها فيلزم
يلزم منه انه لو وقع الحركة في الوجود لكان الوجود قبل ان ينالها المتحرك ويصير موجودا
كان بالقوة ولا محذور فيه وان اراد انها بالقوة حال نيل المتحرك اياها وتلبسه بها فممنوع
انه ح بالفعل ولا يلزم تتالي الآنات اذ ليس كل آني زمان يكون المتحرك فيه فرد وزماني من
المقولة التي فيها الحركة لا فرد آني منها ولا انحصار غير المتناهي بين حاصرين اذ لا يوجد
اثنان من تلك الافراد الآنية معا فضلا عن غير المتناهي واما ثانيا فلان كون المقبول في
القابل بالقوة عبارة عن عدم حصوله في القابل فان كان القابل موجودا فلا يخلو من ان يكون
المقبول حاصلا فيه او ليس حاصلا فيه لامتناع خلو النقيضين فاذا لم يكن حاصلا فيه
وجب ان يصدق انه ليس حاصلا فيه وح يجب ان يصدق انه غير حاصل فيه لان
الموجبة المعدولة المحمول لازمة للسالبة البسيطة عند وجود الموضوع كما بين في موضعه
فخلو المتحرك عن قوة تلك الافراد وفعلها معا كما هو مبنى ممتنع وايضا عدم خلو الجسم عن الكم
والوضع والحيز وان كان في حال الحركة معلوم بالضرورة وما يقال في اثبات خلوه
عنها مصادم للبديهة غير مستحق للجواب سلمنا ان الافراد الآنية من الاين
مثلا موجودة بالقوة لكن لا يلزم منه ان المتحرك لا يكون حاصلا فيها لان تلك الافراد افراد
يعرضها الفعل في اين موجود في نفس الامر وتلبس الامر الخارجي بالعارض الموجود
فيه جائز الا ترى ان سفينة تجري على شط البحر وهو ح بالقوة فيه فلو كانت الافراد
الآنية الوجود على تقدير وقوع الحركة فيه بالقوة لم يلزم من ذلك ان لا يكون المتحرك موجودا
بها فيه اقول من البين انه يمكن ان يعرض للمتحرك افراد غير متناهية من المقولة التي
فيها الحركة فاما ان لا يوجد شيء من تلك الافراد في الخارج وهو المطلوب او يكون بعضها
موجودا فيه دون بعض وهو مما لا يذهب اليه احد او يكون جميعها موجودا فيه وهو
مح لاستلزامه المحذورين المذكورين اذ على هذا التقدير لا يبقى بعض فرد يعين فيها فرد
زماني كما توهم لانه قد فرض ان جميع الافراد الممكنة موجودة بالفعل فلو كان بعض فرد من

منها

منها فرد زماني لم يكن الافراد الممكنة الانفراض في ذلك الفرد الزماني موجودة بالفعل
فلم يكن جميع الافراد موجودة بالفعل وهو خلاف المفروض فاذا كانت تلك الافراد بتمامها
يلزم تتالي الآنيات اذ كل فرد واقع في آن والفرد الذي يليه في آن يلي الآن الاول وكذا
يلزم انحصار الغير المتناهي بين الحاصرين وهو ح سواء اجتمع الآحاد في الوجود او تعاقب
فان المبدأ والمنتهى شاهدان على الانحصار بالفعل بداية وكيف يتوهم ان الموجودات
الخارجية المتعاقبة فاندفع الايراد الاول واما الايراد الثاني فمداره الغفول عن لفظ
المخصوصة والصرافة فان حاصل الكلام ان التوسط المذكور ليس قوة بعيدة ولا فعلا
للامور التي يعرض فيه المتحرك بالحركة بل قوة قريبة من الفعل بحيث لو سكن في حد من حدود
المسافة لوجد ذلك الفرد بالفعل وهذا معنى قولهم في تعريف الحركة انها كمال اول لما هو بالقوة
من جهة ما هو بالقوة اذ تحصله انه كمال هو قوة لكمال آخر ويتأدى اليه فهو كمال مشوب
بالقوة كما فصل في موضعه ومن اللطائف ان مثل هذه العبارة مذكورة في الشفاء حيث قال
في بيان انه لا حركة في الجوهر ان الطبيعة الجوهرية اذا فسدت تفسد دفعة واذا حدثت تحدث
دفعة فلا يوجد بين قوتها الصرفة وبين فعلها الصرف كمال متوسط وانت خبير بانه
يلزم من ذلك ان يكون في المقولات التي تقع فيها الحركة كمال متوسط بين القوة الصرفة
والفعل الصرف وهذا مما لا يعتري به شبهة ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور وعدم
خلو الجسم عن افراد الكم والاين والوضع في حال الحركة ظاهر وان استبعده مذاق اهل
الذوق الغافلين عن الحقائق على ان اهل الذوق انما يقولون ان المتحرك في حال الحركة
مكانه ما بين المبدأ والمنتهى وذلك بعينه التوسط بين المبدأ والمنتهى فلا يخالف التحقيق
وبما ذكرناه والخلو عن افراد ما فيه الحركة فرق الشيخ في الشفاء بين الصورة والاعراض
فانه حقق اولا ان لا حركة في الجواهر لان المتحرك يكون له صورة ما هو بها بالفعل ويكون
جوهرا موجودا بالفعل فان كان الجوهر الذي كان قبل انه حاصل موجود الى
وقت حصول الجوهر الثاني وان كان جوهرا غير الذي منه واليه فيكون قد فرض الجوهر
الاول الى الجوهر الوسط وغيره جوهرا فالكلام فيه كالكلام في الجوهر الذي فرض الحركة

فيه ثم قال ولايلزم مثل هذا على حركة الاستحالة لان الهيولى محتاجة في قوامها الى وجود
صورة بالفعل والصورة اذا وجدت حصلت نوعا بالفعل فوجب ان يكون الجوهر
الذي بين الجوهرين امرا بالفعل لا بالفرض ولا كذلك الاعراض التي يتوهم بين كيفيتين
فانها مستغنى عنها في قوام الموضوع بالفعل هذا الكلام الذي نقلته في اصل الحواشي
وحاصله ان المعترض تردى لاعتراضه وادعى ان ما يقال في اثبات خلوه عنها مصادم للبداهة
غير مستحق للجواب ومن اين له مثل الدعوى ثم اذا سلم كون الافراد الاينية موجودة
بالقوة يلزم خلو الجسم عنها بالفعل وذلك هو المطلوب اذ بذلك المطلوب سواء اطلق ان المتحرك
اذ بذلك يتم الغرض وهو ان لا حركة في الوجود اذ ح يكون وجوده بالقوة وما وجوده بالقوة
يكون معدوما بالفعل وما توهم من ان تلك الافراد اجزاء خرجية للاين موجود بالفعل باطل
لان الاين الزماني الذي للمتحرك في زمان الحركة امر ممتد مرتسم في الخيال منطبق على
الزمان الممتد المرتسم فيه ولا شئ منهما للوجود في الخارج كما تقرر في موضعه فان ذلك الامر الممتد
ما لم يصل المتحرك الى نهايته لايكون موجودا بغير شبهة واذا وصل الى النهاية لم يبق
منه شئ فليس وجوده الا في الوهم كما تقرر في موضعه وذلك اشهر من ان يخفى على من شم
رائحة الصناعة بدون واحد من افراد الوجود قيل ان كان للوجود افراد عارضة
للماهيات في نفس الامر يتوجه ما ذكره الشارح وان كان مفهوما واحدا يعرضه العقل للموجودات
والتخصيص بالاضافة اليها فلا اذ الموجود ان على هذا التقدير لا محالة تشخصان فلو وقع
الحركة في الوجود لم يبق المتحرك شخصا واحدا ما دام متحركا مع واوله فيه بحث اما اولا
فلانا لا نسلم ان الحركة في مقولة موقوف على ان يكون لتلك المقولة افراد موجود في الخارج
فانهم اثبتوا الحركة في الاين والوضع وهما من الاعراض النسبية وليس وجود الاعراض
النسبية في الخارج مسلما بل ربما اقتضى التحقيق انها من الاعتبارات المتحققة في نفس الامر
دون الخارج واما ثانيا فلانا لا نسلم انه لا تخصيص للوجود سوى ما هو بالاضافة الى
الماهية لم لا يجوز ان يكون الوجود المنتزع منها الآن يخالف المنتزع منها في آن آخر
اذ الثابت بالدليل انما هو اشتراك الوجود المطلق بين الوجودات وذلك لا ينافي ان يكون

له افراد

له افراد متخالفة اعتبارية ولا نسلم انه لا يمكن ان يكون المتشخص واحدا في آنين مع تحليل
وجودان متخالفان اعتبارا بان لابد لنفي ذلك من دليل قال بعض الفضلاء الاشك ان
مشخصات الموجود ولوازمه لها خصوصية باعتبارها فعلى التقديرين يتبدل الشئ بتبدل الوجود
الشخصي المعين ويكون ما حصل له الوجود الآخر موجودا آخر غير الاول سواء كان حصول
ذلك الوجود في آن انعدام الوجود الاول او بعده ولذلك حكموا بانه لو اعيد ما زال عنه الوجود
الاول فالوجود ان كان غير الوجود الاول يكون الموجود ثانيا موجودا آخر غير الاول واعترض
عليه بان ما ذكره من ان مشخصات الوجود اما مشخصات الموجود او لوازمه لها غير بين ولا مبين
اقول قد عرفت ان ما اختاره المعترض ايضا غير بين ولا مبين على ان لهذا القائل ان
يتمسك بما ذكره المعترض من ان الوجود معنى واحد انما يتخصص بالاضافة فتعدد التشخص انما
يكون بتعدد المضاف اليه بل يظهر بادنى تامل ان ما ذكره المعترض اخص مما ذكره هذا
القائل او هو هو اذ لو اراد بقوله والتخصيص بالاضافة اليها ان تخصصه بنفس الاضافة
لا غير فهو الشق الاول من كلام القائل وان اراد انه يتخصص بنفس الاضافة او ما يلزمها
فهو الشق الثاني من كلامه ولا يخفى ظ عبارة المعترض هو الاول وقد علمت انه لو لم يدع الخفاء
المتخصص لم يتم المقصود لانه ليس بمنزلة قلت في الحواشي لم لا يجوز ان يكون الشر به
القطع مثلا من حيث انه مؤلم وهو امر وجودي لابد لنفيه من دليل واذا لم يتم في مادة القطع
لم يثبت الكلية قطعا لا يقال لو كان الشر به الالم لكان القطع الغير المؤلم شرا او ليس بشر
لانا نقول لا ندعي الحصار الشر به في ذلك فلا يلزم ما ذكرتم بل نقول الالم شر
لذاته لابد لنفي ذلك من دليل فان قيل شرية الالم ليس لكونه ادراكا فانه كمال للمدرك
بل لكونه ادراكا للمنافي فيرجع الى العدم قلنا شريته لكونه ادراكا للمنافي وهو امر وجودي
متعلق بامر عدمي وذلك الامر العدمي الخاص شر لذاته وان كان متعلقه ايضا شرا فانه
لا شك ان تفرق الاتصال شر سواء ادرك او لم يدرك ثم الالم المترتب عليه شر آخر
آخر بين لا ينكره عاقل والتحقيق انهم ان ارادوا ان منشأ الشرية هو العدم فظاهر رد
هذا النقض وان ارادوا ان الشر بالذات هو العدم وما عداه انما يوصف به بالعرض

حتى لا يكون في الحقيقة الا شرية واحدة هي صفة العدم بالذات وينسب الى غيره بالواسطة
كما هو شان الاتصاف بالعرض فهو وارد فتامل واعترض عليه بعد تحرير الكلام عن مواضعها
اولا بان الالم ادراك المنافي والمنافي اذا كان واقعا كان ادراكه ادراك الامر الواقع
في نفس الامر وادراك الامور الواقعة في نفس الامر ليس شرا بالذات بل هو من الكمالات
وكلامنا فيما هو شر بالذات هو ازالة الاتصال اقول وانت تعلم ان هذا بعينه ما ذكره واجيب
عنه وثانيا بانه ان اراد ان الالم شر الى يكون بشرية العرضية بعينه وان اراد انه شر
بالعرض فلا ينافي ذلك لما ادعاه القوم من ان الشر بالذات هو العدم واقول
وانت خبير بان ما ذكره خارج عن قانون التوجيه لان ما ذكره منع وسند والاحتمال
يكفي المانع ولا يكفي في دفع المنع لكن عادته مستمرة على مثل ذلك ثم من العلوم ان المراد احتمال
انه شر بالذات وما ذكره لا يدفع هذا الاحتمال على من انصف اعترف بان شرية الالم ليس
شرية الامر المنافي وقد اسند الى ادراكه كما هو شان الاتصاف بالعرض اذ لو تحقق المنافي
ولم يتحقق الادراك لم يتحقق هذه الشرية بخلاف ما اذا فرض زوال الحيوة بدون القطع فان
الشرية التي هي الازالة الحيوة حاصلة هناك فليس هذه الصورة من قبيل وصف القطع
بالشرية لاستلزامه ازالة الحيوة بل هنا شرية زائدة على شرية المنافي فلا يكون الشرية
بالعرض وفيصل المقام ما ذكرته من التفصيل قال بعض المحشين على الشرح القديم جدا استدلو
بين الناس ان الخير هو الوجود والشر هو العدم واردوا به تصوير الخير والشر لا التصديق
بثبوت الوجود والعدم لها لانه انما يتاتى بعد تصور معنى الخير والشر وكلامهم الان فيه
وما ارادوا في صورة الاستدلال من الامثلة المذكورة في الشرح ليس بالاستدلال بل تعليق
بمعناهما وكانه جواب سوال وهو انكم لم قلتم ان ماهية الخير الوجود وماهية الشر العدم
ولحن نجد اطلاق الشر على الوجود فلا يكون التعريف صحيحا فاجابوا بان اطلاقه على الوجود
بالحقيقة بل بالعرض والاضافة وايضا ربما يطلقون الخير والشر على حصول كمال الشي
وعدم حصوله له اذا تمهد هذا فنقول ان ارادوا بقولهم الوجود خير محض المعنى الاول يكون
معنى ذلك العقل الوجود وجود محض فيخلو عن الفايدة وان اعتبر واقع هذا المعنى قيل

الموثر

٥٩ ١٠٢

الموثر واراد وبالجزء ذكر العموم مجازا اطلاقا للمقيد على المقيد لزم ان لا يكون هذا الحكم
عاما لجميع افراد الوجود لخروج وجود الواجب ووجود المعلولات المستندة اليه بطريق الايجاب
كما هو مذهبهم مع انه عام عندهم قالوا كل وجود خير في نفسه وان ارادوا المعنى الثاني يلزم ان
لا يكون هذا الحكم عاما لوجود الواجب بذاته سواء اريد بالكمال صفة تناسب ما حصل له
ويليق به او صفة كمال مقابلة لصفة نقصان مع انه يلزم على التقدير الاول ان يكون بعض
الاعدام من الكون لا تقيا وتناسبا لما حصل له كفقدان الكمالات الانسانية الحاصلة للحيوانات
العجم فظهر ان هذه الدعوى ليست بقطعية كما انها ليست بقطعية فقول من قال انها قطعية
ليس كما ينبغي واعترض عليه بانهم لم يريدوا بذلك تصوير معنى لفظ الخير والشر كما صرح به الا
الفاضل فان معناهما معلوم للجمهور بداية ويصفون بكل منهما اشياء مخصوصة و سيبويه عن
اشتباه للجمهور لا يفرقون بين ما بالذات منهما وما بالعرض خير ويطلقون الخير على كل واحد
منهما وكذا الشر والقوم ذهبوا الى ان ما يطلقوا عليه الخير قسمان خير بالذات وخير
بالعرض وكذا ما يطلقون عليه الشر قسمان وادعوا منهما ان ما هو الخير بالذات هو وجود
شي وما هو شر بالذات هو عدم شي وهذه الدعوى هي التي حكم الشارح بانها قطعية وبانهم
ما صححوها بحجة بان نظيره ذكر ان يطلق المتحرك بالارادة على الفرس الذي في السفينة ايضا فقيل
ما يطلق عليه المتحرك بالارادة منهما قسمان احدهما متحرك بالارادة بالذات وهو الفرس
والثاني متحرك بالارادة بالعرض وهو الجالس ثم يدعى ان المتحرك بالارادة بالذات حيوان اقول
ما ذكره المعترض بعينه حاسم لمادة الشبهة لان القايل ذكر للخير معنى وادعى انتفائهما الا بعض
للارادة ومهما يخبر انا نمنع انحصار معانيه فيهما لاحتمال ان يكون له معنى اخر او نمنع عدم
صحة المعاني التي ذكرها والمعترض لم يات بشي من ذلك فالوجه ان يقال معنى الخير ما يتشوقه الكل
والمراد بالتشوق ما هو اعم من الشعوري والطبيعي والشر ما يقابله في الدعوى هي ان الوجود
خير بهذا المعنى والعدم شر بذلك المعنى ولم يتم هذه الدعوى ببرهان بل يقصدوها ببعض الامثلة
فيكون اقناعية المتكلمون لا يقولون بالموضوع قال بالموضوع قال بعض المعلقين
على الشرح القديم كون ذلك من الحكماء لا يقتضي امتناع ان يستقله القوم الاول بل لابعض لهم

السعاله فان كتب القوم مشحونة بمصطلحات الفلاسفة وان المتكلمين يستعملون كثيرا
منها في مقاصدهم واعترض عليه بانه لم يدفع المورد ان المتكلمين لا يقولون بالموضوع بناء على
انه من مصطلحات الحكماء حتى يجاب بما ذكره هذا الفاضل بل ادعى انهم لا يقولون بالموضوع
اصلا كما هو الظاهر من عبارته وح لا مجال لذلك الجواب اقول ان ادعى انهم لا يستعملون
الموضوع اصلا فهو ممنوع كما ذكره هذا القايل اذ غايته ما في الجواب انه يكون مجازا لانه ليس
على اصطلاحهم وان اراد انهم لم يصطلحوا على اطلاق هذا اللفظ على هذا المعنى فهو لا يلائم عدم
استعمالهم للضدان عندهم معنيان يستحيل اجتماعهما اه قيل ارادوا انه لو استحالة
الاجتماع مطلقا لزم ان يكون للباري تع اضداد بهذا المعنى وهم لا يقولون به والظاهر ان مرادهم
هو الوجه الاول ولذلك حكم المحشي بان الوجود لا ضد له اقول المعنى باصطلاح المتكلمين ما
يقابل العقل والباري تع ليس بمعنى هذا المعنى فلا تقدير الاخر ان يكون له تع اضداد فلم
يظهر ان مرادهم هو الوجه الاول كما تخيله ويرد عليه ان هذه المقدمة اه قلت
في الحواشي لعله اراد بالضد الاخر معروضه فلا يرد مناقشة هذه على المعنى نعم يرد ان الضد انما
يستحيل عروضه لمعروض الضد من حيثية واحدة والوجود لا يعرض جميع المعقولات
من جميع الحيثيات ضرورة انه لا يعرض المعدوم من حيث هو معدوم فان قيل كل
معقول فهو موجود اما في الذهن او الخارج فلا يتصف بشيء من المعقولات بمضاده اصلا والا
اجتمع الضدان قلنا بعد تسليم ما ذكر عدم اتصاف المعقولات بضده لا يستلزم ان لا يكون له
ضد لجواز ان لا يكون الضد لا يكون عارضا لشيء اصلا فتامل فيه فعليه ما فيه هذا ما في الحواشي و
اعترض عليه بانه صرف الكلام عن ظاهره الى معنى غير مفهوم منه مع ان ما يرد عليه مع تحمل ايراد
اخر على هذا المعنى مما لم يعهد بين المحصلين واما الحكم بجواز ان يكون له ضد لا يكون عارضا
لشيء فانما يستقيم لو لم يعتبر في الضدين امكان العروض لمحل والظاهر انه معتبر فيهما كما سبق
اليها اقول لا يخفى ان اطلاق الضد على هذا المعنى شايع في العرف كما يقولون النار ضد
للماء والظاهر انه الاخص بل ذلك من المعنى اللغوي فان الضد في اللغة هو المانع في القوة
واذا حمل على هذا المعنى يظهر لهذه المقدمة وجه في الجملة وان اتجه عليه المنع بخلاف ما اذا حمل

